

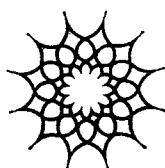
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

هماجرت تاریخی ایرانیان به

قرن هشتم تا یهودیم می‌لاد

تألیف

دکتر فرهنگ ارشاد



موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

۱۳۹۰

مُؤسَّسَةِ مُطَالَعَاتِ وَتَحْقِيقَاتِ فَرِنْكِي

وَابْسَتْهُ دِرْارَتْ فَرِنْكِيْكْ أَمْوَالُ شَهَادَى

مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند

شماره: ۵۰۰

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: چاپ اول

تاریخ چاپ: ۱۳۶۵

ناظر چاپ: ابوالفضل - صحتی

چاپخانه: زندگی

بها: ۴۵۰ ریال با جلد شمیز

۵۵۰ ریال با جلد کالینگر

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

فهرست مندرجات

۱	مقدمه
۲	فصل ۱
۱۱	– کوچ از دیدگاه جمیعت‌شناسی.
۱۲	– تعریف کوچ
۱۳	– دونمونه کلی کوچ
۱۴	– کوچ گرینی (جنس – شایط خانوادگی – شغل)
۲۳	فصل ۲
۲۵	– جامعه‌شناسی و پدیده کوچ
۳۱	– کوچ در گذشته و حال
۳۴	– عوامل مؤثر در جریان کوچ
۳۷	– کوچ و موقعیت اجتماعی کوچنده
۳۹	– الگوهای کوچ
	– پی‌آمدهای کوچ (مانندگردی، فرهنگ‌پذیری، سازگاری، حاشیه‌نشینی).
۵۳	فصل ۳
۵۷	– تاریخ مختصر هند تا سده هیجدهم (قسمت اول – هند باستان) – کلیات
۵۹	– تمدن مو亨جو دارو
۶۰	– هجوم آریاها بسرزمین هند
۶۹	– دستگاههای حکومتی در هندوستان
	– داشن و فلسفه در هند باستان

شش

کوچهای تاریخی ایرانیان به هند

۸۳	— قسمت دوم — تاریخ هند (ظهور اسلام تا سده هجدهم) — مقدمه
۸۹	— ورود اسلام به هند
۹۴	— ماهیت حکومت‌های مرکزی
۱۱۱	— گوشه‌هایی از زندگی مردم بومی هند
۱۱۶	— وضعیت ایرانیان در دستگاه حکومتی
۱۱۹	— گوشه‌هایی از روابط اقتصادی، بازرگانی و سیاسی
۱۲۳	— داشت و تفکر و هنر در حکومت سلاطین هند
۱۲۷	— نتیجه‌گیری

فصل ۴

۱۳۳	— ساخت اجتماعی جامعه هند (نظام کاستی در هند)
۱۳۳	— ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی نظام کاستی
۱۳۷	— نظام کاستی یک نظام اجتماعی دیرپای
۱۴۱	— روابط و مناسبات کاستها
۱۴۴	— مذاهب هندی و نظام کاستی
۱۴۵	— برخورد نظام کاستی و مهاجران
۱۴۹	— شوراهای محلی و خانواده پیوسته
۱۵۱	— خلاصه و نتیجه‌گیری

فصل ۵

۱۵۷	— هندسرزمینی مهاجرپذیر
۱۶۱	— روابط تجاری و راههای بازرگانی
۱۶۵	— فراوانی نعمتهای گوناگون در هند
۱۶۷	— عناصر فکری و معنوی
۱۷۴	— درباریان غیربومی
۱۷۷	— نتیجه‌گیری

فصل ۶

۱۸۳	— کوچ پارسیان به هند
۱۸۴	— کوچ زرتشتیان در سده هشتم میلادی
۱۸۸	— چرا این کوچندگان به هند رفتند؟
۱۹۰	— پارسیان چرا از ایران کوچ کردند؟
۱۹۴	— وضعیت زندگی پارسیان هند
۱۹۷	— کوچهای بعدی زرتشتیان
۱۹۹	— خلاصه و نتیجه‌گیری

فصل ۷

- کوچهای فردی و گروهی ایرانیان مسلمان به هند
- شرایط تاریخی - اجتماعی کوچ ایرانیان به هند
- گروههای کوچنده (عرفا و صوفیان - مهاجرت سادات همدان - عرفای سلسله چشتیه - عرفای سلسله سهروردیه - سلسله‌های دیگر.)
- بی‌آمدهای تصوف
- نقش خانقاہ
- نقش صوفیان در دربار - تصوف و مردم عادی
- شاعران (فخر الدین عراقی - عرفی شیرازی - ظهوری ترشیزی - نظیری نیشابوری - حکیم رکنا کاشی - صائب تبریزی - طالب آملی - کلیم کاشانی - حزین لاهیجی - واله داغستانی)
- بازرگانان مهاجر
- نظامیان و عملاء حکومتی
- پژوهشکاران کوچنده
- فقهاء و قضات مهاجر
- کوچندگان اهل علم و قلم
- دیگر هنرمندان مهاجر

فصل ۸

- بی‌آمدهای اجتماعی و فرهنگی کوچهای ایرانیان به هند
- تأثیر فرهنگ مهاجران در زندگی شهری
- زبان فارسی
- پیداپی زبان‌آردو
- گسترش اسلام در هند
- تأثیر تصوف ایرانی
- دادوستدهای علمی
- شعر پارسی
- سایر هنرها (معماری - نقاشی - موسیقی - صنایع دستی)
- نقش پارسیان مهاجر
- تأثیرهای اقتصادی مهاجران ایرانی
- تأثیر فرهنگ اداری و مالی ایران
- کتابنامه (فارسی)**
- کتابنامه (انگلیسی)**

مقدمه

در این پژوهش نمی‌خواهیم شعبه یا شاخه‌ای به نام جامعه‌شناسی کوچ ایجاد کنیم. اصولاً این پرسش پیوسته به ذهن می‌آید که آیا جامعه‌شناسی را به این همه شاخه‌های تخصصی و جداگانه تقسیم کردن کاری علمی است یا اینکه به مثله شدن آن می‌انجامد؟ به هر حال، مهاجرت هر فرد انسانی، به عنوان عضو یک جامعه، به عوامل گوناگونی وابسته است که در آن جامعه وجود دارد. این عوامل در شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و افرهنگی ریشه دارد و پدیده کوچ را بدون در نظر گرفتن آنها نمی‌توان بدرستی بازشناخت. از این‌رو، به جای اینکه کوچ را در شاخه نسبتاً مستقلی از جامعه‌شناسی بررسی کنیم، بهتر است آن را به عنوان فصلی از جامعه‌شناسی کلان و در ارتباط متقابل با سایر نهادهای اجتماعی، مورد مطالعه قرار دهیم. مهاجرت، نه تنها یک جابجایی جغرافیایی و یک حرکت جمعیتی است، بلکه عموماً متناسبن گونه‌ای تحرك اجتماعی و فرهنگی نیز هست، به طور مستقیم و غیر مستقیم تابع مواظین و قوانین کلی حاکم بر جامعه است، و با شرایط و روابط موجود در آن رابطه تنگاتنگ دارد.

شک نیست که از دیرباز، کوچ یک حرکت مهم اجتماعی بوده

است. شاید بتوان گفت در دنیای سده‌های میانه، که هنوز وسایل ارتباطی و آگهی رسانی چون امروز گسترده و کارآمد نبود، مهاجرت عمده‌ترین وسیله داد و ستد و پیوند فرهنگها با یکدیگر بوده است. در سده بیستم، بویژه در دورانی که ما در آن هستیم، شمار کوچندگان، به دلایل گوناگون، افزایش چشمگیری یافته است. گوناگونی پیشه‌ها و مهارت‌ها، افرادی را وامی دارد تا در جستجوی سازمانی که برای تخصص و تجربه آنها ارزش مادی و معنوی بیشتری می‌دهد، زیستگاه خانوادگی خود را ترک گفته و به جای دیگر کوچ کنند. به عبارت کلی‌تر، تفاوت شرایط زیست در محیط‌های مختلف، افرادی را بر می‌انگیزد تا برای دست یافتن به زندگی بهتر یا برای فرار از شرایطی نامساعد، اقدام به کوچ کنند. پیشرفت کمی و کیفی وسایل مسافت، توسعه و بهبود شبکه راهها، و افزایش سرعت حرکت فاصله‌های زمانی برای جابجا شدن را کوتاه‌تر و بسیاری از مشکلات سفر و کوچ را آسان‌تر ساخته است. امروزه یک اتومبیل معمولی راهی را یک روزه می‌پیماید که کاروانهای دو سه قرن پیش، مثلاً یک ماهه یا بیشتر طی می‌کردند. این است که میزان مهاجرت پیوسته و مدام افزایش یافته است.

تاریخ گواهی می‌دهد که تا پیش از رنسانس و انقلاب صنعتی، شمار کوچندگان در درون مرزهای سیاسی و نیز بین دو کشور، در مقایسه با امروز، بسیار کم بوده است. کشفیات تازه جغرافیایی و گسترش نهاد استعمار، دوران «کوچ گسترده» (Great Migration) را به دنبال داشته است. در فاصله سالهای ۱۸۰۰ تا ۱۹۵۰ میلادی، بیش از ۶۰ میلیون نفر اروپایی، به آسیا، استرالیا، آفریقا، و بویژه آمریکا (دنیای تازه کشف شده و پر نعمت) کوچ کردند. حدود دو سوم این جمعیت کوچنده راهی آمریکا شدند^۱. در همین دوران، نزدیک به ۴ میلیون هندی و ۱/۵ میلیون ژاپنی از کشور خود مهاجرت کردند. کوچندگان هندی بیشتر به کشورهای آسیایی و یا به شرق آفریقا رفتند، و ژاپنی‌ها به فرمز،

منچوری، و هاوایی روی آوردند^۲. خلاصه با ظهور نظام سرمایه‌داری و گسترش آن، بعضی حرکتهای جمعیتی از جمله کوچ، سرعتی فزاینده و شتابان یافته است.

افزایش حجم کوچ، به خودی خود شایان اهمیت نیست. بلکه پیامدهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، پدیده کوچ را به صورت یکی از موضوعهای مهم اجتماعی درآورده است. به طوری که دولتها و سازمانهای وابسته به آن می‌کوشند حرکتهای مهاجرتی را تحت نظم و برنامه درآورده و جریان آن را – اگر بتوانند – کنترل نمایند. بنابراین، بررسی نظری و عملی کوچ در قالب فصلی از جامعه‌شناسی و در پیوندی پویا با دیگر نمودها و مشکلات اجتماعی، می‌تواند کاری مهم و سودمند باشد. حتی برای بهتر ساختن وضعیت موجود جامعه و یافتن رهنمودهایی که بتواند راه حل‌های عملی و شدنی برای مسائل توده مردم پیشنهاد کند، و احتمالاً در پیش‌بینی آینده موثر باشد، مطالعه کوچ به عنوان یکی از نمودهای مهم اجتماعی، کاری شایسته و بایسته است.

در این مقدمه یادآوری یک نکته ضروری به نظر می‌رسد. واژه «کوچ» در برگیرندهٔ دو مفهوم جداگانه است که ممکن است ظاهرًا تفاوت چندانی باهم نداشته باشند: یکی کوچ انسانهایی است که هنوز در زندگی اجتماعی آنها، سکونت دائمی به صورت هنجار یا نهاد اجتماعی در تیامده است. کوچ مردم ییابانگر (nomad people) و ایلیاتی و کولی و غربتی که زندگی چادرنشینی و چوپانی دارند، نمود اصلی این مفهوم است. دوم پدیده کوچ ویژه دوران تمدن به معنای لغوی و عام کلمه است. و آن شامل انسانهایی می‌شود که محل اقامت و سکونت دائمی خود را عوض می‌کنند. این جابجایی، حرکتی نیست که به طور مرتبت و ادواری انجام پذیرد، بلکه گاه بگاهی عملی می‌شود. چنانکه ممکن است

۲- آگ برن و نیم‌کف، زمینه جامعه‌شناسی، اقتباس ا.ح. آریان‌پور، چاپ هشتم، ۱۳۵۳، ص ۲۹۸

بعضی افراد یا خانواده‌های جوامع متمدن هیچ‌گاه زیستگاه اولیه خود را تغییر ندهند و کوچ نکنند. در واژه‌شناسی زبان فارسی، هر دو حرکت مذکور را کوچ می‌نامند، چنانکه در زبان عربی «مهاجرت» و در زبان انگلیسی و بیشتر زبانهای اروپایی، هردو مفهوم را با واژه migration مورد بحث قرار می‌دهند. با وجود این روشن است که کوچهای فصلی و مرتب ایلها و مردم بیابانگرد درونه اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی متفاوتی دارد. در این پژوهش، گرچه الگویی از مفهوم نخست، یعنی هجوم یا کوچ آریایی‌های بیابانگرد به هند در هزاره دوم پیش از میلاد به طور خلاصه مورد گفتگو قرار می‌گیرد، لیکن هدف اصلی، بررسی مفهوم دومین کوچ است. و در آن به مطالعه کوچهای مردمی پرداخته می‌شود که به دلایل اقتصادی و اجتماعی وغیره، زیستگاه همیشگی خود یعنی ایران را ترک کرده و راهی هند شده و در آنجا ساکن گردیده‌اند.

در کتاب حاضر کوشش می‌کنیم پس از تشریح مقدماتی مهاجرت، به بررسی کوچهای ایرانیان به شبه قاره هند پردازیم که در فاصله سده هشتم تا هیجدهم میلادی روی داده است. از این‌رو در دو فصل آغازین، به بررسی نظری پدیده کوچ پرداخته و در گفتارهای بعدی، در چارچوب مباحث تاریخی، شرایط و پی‌آمدگاهی کوچ ایرانیان به هند در فاصله زمانی مزبور و با توجه به مبانی نظری بیان شده در فصل اول و دوم، بررسی خواهد شد.

به این دلیل موضوع مهاجرت را در چارچوب تاریخ روابط ایران و هند پی‌گرفته‌ایم که: اولاً، تاریخ بیانگر کوچهای متعدد فردی و گروهی ایرانیان بهند می‌باشد؛ ثانیاً، هدف این است که عناصر فرهنگی مشترک بین دو جامعه ایران و هند را در ارتباط با گسترش جریان کوچ بررسی نماییم. قلمرو زمانی این تحقیق یک دوره هزار ساله است که از سده هشتم میلادی آغاز می‌گردد. دلیل گزینش قلمرو زمانی یاد شده

این است که در دوران امپراتوری ساسانی، بخش عمدۀ ای از شمال و غرب هند، استانی از ایران به شمار می‌آمده است. پس از بهم پاشیدن دستگاه حکومتی ساسانیان در سده هفتم، رفتۀ رفته بعضی زرتشتیانی که وابستگی بیشتری به دستگاه ساسانی داشتند در نقاط مختلف ایران پراکنده شده و پس از چندی به هند کوچ می‌کنند. نخستین و برجسته‌ترین موج مهاجرت گروهی زرتشتیان به هند در سده هشتم میلادی روی داده است. پس از حملۀ سلطان محمود غزنوی و با تأسیس حکومتهاي مسلمان هند که از سده دهم تا حدود سده هیجدهم میلادی طول کشید، ایرانیان فراوانی به طور فردی و گروهی و هر چند بار به دلیلی، به هند کوچ کردند. چنانکه خواهیم دید این کوچها، گاهی به دلیل وجود شرایط مساعد در هند و گاهی به علت وجود شرایط نامساعد در ایران، و یا به طور واقعی در اثر مجموعه‌ای از شرایط موجود در این دوسوی، صورت می‌پذیرفته است. همچنین این نکته مهم را باید در نظر داشت که تا پیش از استقرار حکومت سوداگران انگلیسی و غارت اقتصادی و فرهنگی هند، آن منطقه سرزمینی مهاجر پذیر بوده و عوامل رباينده موجود در آن دیار گروه مهاجران و مهاجمان گوناگونی را از دور و نزدیک به سوی خود فرا می‌خوانده است. علاوه بر این، حکومت سلاطین مسلمان هند، خود اصولاً یک پدیدۀ مهاجرتی بوده، و مهمترین مقامهای درباری و حکومتی در دست مهاجران می‌بود. این وضعیت انگیزه مهاجرت به هند را در مسلمانان فارسی زبان، بویژه ایرانیان، تقویت می‌کرده است. پس از متلاشی شدن پادشاهی تیموریان هند واستقرار قدرت استعماری انگلیس؛ در مدتی کوتاه، هند از سرزمینی مهاجر پذیر به مهاجر فرست تبدیل شد، چنانکه شاهدی از آن را در سطور آغازین این مقدمه ذکر کردیم.

بنابراین، پس از بحثهای نظری کوچ در فصل اول و دوم که کوشش می‌شود به طور خلاصه و ساده جهت استفاده دانشجویان عزیز

کوچ‌های تاریخی ایرانیان بهند

ارائه شود، در فصل سوم و چهارم به بررسی شرایط و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی کوچ پرداخته؛ در فصل پنجم هند را به عنوان سرزمینی مهاجرپذیر در فاصله زمانی مورد نظر بررسی می‌کنیم و در سه فصل پایانی کتاب، امواج مختلف کوچ ایرانیان به هند، و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی آن را بررسی خواهیم کرد.

فصل ۱

کوچ از دیدگاه جمیعت‌شناسی

واقعیت چنین است که اگر جمیعت یک مجموعه انسانی ساکن در یک منطقه – روستا، شهر و یا کشور – را در آغاز و پایان یک دوره زمانی سرشماری کنیم، نتیجه‌های به دست آمده از این دو سرشماری معمولاً یکسان و برابر نخواهد بود. این واقعیت را در جمیعت‌شناسی «تغییر جمیعت» می‌گویند. و چون بجز در اثر رویدادهای گاه بگاهی و ناخواسته مانند جنگ و قحطی، تغییر جمیعت با افزایش همراه است، معمولاً به جای تغییر جمیعت، از دانشواره «رشد جمیعت» یا «افزایش جمیعت» استفاده می‌شود.

عوامل تغییر یا افزایش جمیعت به طور کلی دو دسته‌اند: عوامل طبیعی و عوامل اجتماعی. عوامل طبیعی شامل دو پدیده زایش و مرگ است؛ و عوامل اجتماعی شامل درون‌کوچی و برون‌کوچی است که عموماً بر اثر عوامل و شرایط گوناگون اقتصادی، اجتماعی، و فیزیکی می‌باشد. آهنگ زایش نسبت به آهنگ مرگ، رفته رفته شتاب بیشتری یافته و موجب افزایش مطلق جمیعت، می‌شود ولی در مورد پدیده کوچ چنین نیست. در بعضی مجموعه‌های انسانی، درون‌کوچی فزونی دارد. که آنجا را «مهاجرپذیر» می‌گوییم و در مورد عکس که برون‌کوچی

بیشتر است آنجا را «مهاجر فrst» می‌خوانیم.

ممکن است سرزمینی برای یک گروه یا لایه اجتماعی و یا یک قوم، مهاجرپذیر باشد و برای گروه یا قشر و یا قوم و تراز دیگر مهاجرپذیر نباشد و حتی مهاجر فrst هم باشد. همچنین ممکن است منطقه‌ای که مدت‌ها مهاجر فrst بوده، به دلیل تغییر شرایط، از قبیل پی‌ریزی یک مجموعهٔ صنعتی یا آموزشی و غیره، از این پس مهاجرپذیر گردد. مهاجرپذیر یا مهاجر فrst بودن یک منطقه به عوامل چند بستگی دارد که برخی مربوط به شرایط درونی آن سرزمین و برخی مربوط به عوامل و شرایط بیرونی آن‌جاست. برای نمونه، هند که برای برخی گروه‌ها بویژه تا سده‌های میانه، سرزمینی مهاجرپذیر بوده پس از یورش استعمار انگلیس و غارت اقتصادی و فرهنگی آنجا توسط نخبگان انگلیسی، و در اثر افزایش فقر توده‌های مردم، سرزمینی مهاجر فrst شده و میلیونها هندی از زادگاه خود کوچ کرده و راهی آسیای جنوب شرقی و شرق آفریقا می‌شوند. اینک بیش از یک میلیون هندی و پاکستانی در جزیره بریتانیا زندگی می‌کنند. با است اشاره کرد که بجز در حالت‌های استثنایی، هیچ جایی نمی‌تواند تنها مهاجر فrst یا مهاجرپذیر باشد. از این‌رو معمولاً شمار درون کوچندگان و برون کوچندگان یک منطقه را از هم کم می‌کنند، اگر شمار آمده‌ها در یک دورهٔ زمانی مشخصی، بیش از شمار رفته‌ها در همان دوره باشد، آن منطقه در آن دورهٔ زمانی مهاجرپذیر بوده و در صورت عکس مهاجر فrst بوده است.

با توجه به این توضیح مختصر، در حالی که برآیند عوامل طبیعی اغلب روی هم رفته موجب افزایش جمعیت شده، عوامل اجتماعی ممکن است در بعضی موارد در یک منطقه موجب کاهش و در منطقه دیگر سبب افزایش جمعیت بشود. چنانکه در کشوری مانند ایران تاکنون از جمعیت روستایی به طور نسبی، کم شده و به جمعیت شهرنشین به طور نسبی و مطلق افزوده شده است. اطلاعات غیر رسمی به دست آمده از سرشماری ۱۳۵۵ ایران گواهی می‌دهد که برخی روستاهای ایران که در سال

۱۳۴۵ مسکونی بوده در سرشماری ۱۳۵۵ بکلی خالی از سکنه شده‌اند. تغییر یا افزایش جمعیت مجموعه انسانی را در پایان یک دوره نسبت به آغاز آن درصد افزایش جمعیت یا «نرخ رشد جمعیت» می‌گویند. پس نرخ رشد جمعیت، برآیندی از کارکرد پدیده‌های زایش، مرگ و کوچ در یک مجموعه انسانی است.

در شرایط کنونی جهان، انسان ناگزیر است تا می‌تواند آینده‌نگر بوده و از نظم پیروی کند تا کنترل زندگی از دستش بیرون نرود. هر روز که می‌گذرد، در زندگی جامعه‌های پیشرفته کنونی، نظم و برنامه‌ریزی جای گستردۀ تر و مهمتری پیدا می‌کند. اداره کنندگان یک جامعه باید از شمار کوچندگان منطقه‌زیر کنترل خویش، آگاهی کافی داشته باشند؛ تابتوانند بین امکانات و نیازهای جامعه تعادل برقرار کنند. برای سرشماری منظم مهاجران راههای گوناگونی وجود دارد^۱. به طور کلی باید اشاره کنیم که در برخی کشورها که سازمان آمار و سرشماری آنها فعال و گسترده است و کنترل مرزهایشان را در دست دارند؛ مثل کشورهای اسکاندیناوی، شمار کلیه افرادی که از مرزها وارد و یا خارج می‌شوند ثبت و ضبط شده و در مرکزی یگانه نگهداری می‌گردد. اما در کشورهای جهان سوم که امپریالیسم جهانی، آنها را گرفتار مسائل بنیادی و اولیه اجتماعی کرده است، یا اصلاً آماری وجود ندارد و یا حداکثر با هزینه‌ای گزارف، کاری سرسری و غیر قابل اطمینان به نام سرشماری انجام می‌گیرد. در این گونه کشورها که به پدیده کوچ بی‌توجه می‌باشند، تنها معیار اینکه چه کسی در محل کنونی زیست خود مهاجر هست یا نیست، تشخیص محل زایش اوست، آن هم اگر شناسنامهٔ حقیقی و دست نخورده‌ای داشته باشد، چنین امری میسر است. کشورهای مذبور که از نظر آماری هم مانند دیگر نمودها در فقر

۱- برای نمونه به این نشریه سازمان ملل متحد مراجعه کنید:

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, The Determinants and Consequences of Population Trends, Population Studies, 1973, Vol 1 and 2.

نگه داشته شده‌اند، نهشمار دقیق و تازه بتازه افراد جامعه را دارند و نه آمار و میزان امکانات موجود که باید پاسخگوی نیازهای افراد جامعه‌شان باشد، معلوم و مشخص است. بنابراین دولت اگر هم بخواهد سیل کوچندگان را کنترل کند معیار و منطق استواری ندارد و نمی‌داند که اصولاً یک منطقه تاچه میزان می‌تواند پذیرای افراد جدید گردد، بعلاوه چه کسی و با چه خصوصیات و مهارتی می‌تواند پذیرفته شود و چه کسی نمی‌تواند. در نتیجه جمعیت در مادر شهرها آنچنان فشرده و زیاد می‌شود که شیرازه امور را ازدست گردانندگان کشور بیرون می‌کند. تنگستی روزافزون روستاییان که خود عامل عمدۀ مهاجرت آنان به شهرها است مشکل را بسی پیچیده‌تر می‌کند. بهنظر می‌رسد تا زمانی که دولتها نتوانند جریان کوچ را بگونه‌ای معقول و انسانی مهار کنند، مسئله مسکن، خوراک، بهداشت، بیکاری و مانند اینها بویژه در شهرها حل نخواهد شد. بدیهی است که این مسائل و پدیده‌ها باهم رابطه متقابل و تنگاتنگ دارند. یعنی چون خدمات بهداشتی و پزشکی در روستاهای وضعیتی فقیرانه دارد، روستایی ناچار است برای یک درمان ساده بهشهر روی آورد، در مقابل هجوم روستائیان به شهر، امر بهداشت و درمان در شهرها به صورت مسئله‌ای بغرنج و پیچیده‌تر درمی‌آید. یعنی فقر پزشکی در جریان مهاجرت و شتاب دادن به آن تأثیر دارد و در مقابل، جریان مهاجرت در پیچیده‌تر کردن مسئله درمان و بهداشت در شهرها مؤثر می‌شود. همین گونه است مسئله کار و بیکاری و دیگر مسائل اجتماعی.

کوچندگان کشورهای جهان سوم که بیشتر مهاجران روستا به شهر هستند، به انسان رانده شده یا مهمان ناخوانده‌ای می‌مانند که نهراه برگشت به روستا را دارند و نه از میزبان خود پذیرایی و محبتی می‌بینند. اینها تامدتی وضعیت دشوار زندگی در شهر را تحمل می‌کنند، به انواع کارهای سخت‌ولی شرافتمدانه تن می‌دهند؛ اما معمولاً کارهایی که در بازار بی در و دروازه کار به آنها داده می‌شود، دوام و تأمین

چندانی ندارد. بنابراین پس از چندی اگر نتوانند کاری به دست آورند که از راه سالم نان بخور و نمیر آنها را تأمین کند، کاسه تحمل آنها لبریز شده ناچار به قاچاق فروشی، واسطه گری‌های غمانگیز و کثیفترین تلاشها برای تأمین نان شب خود تن می‌دهند.

تعریف کوچ – دائرۃ المعارف علوم اجتماعی یک تعریف کلی برای کوچ ارائه کرده و آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. در این منبع در تعریفی کلی آمده است: «کوچ، جابجایی نسبتاً دائمی است که شخص بالاجام دادن آن یک فاصله کم یا بیش ممکن را پشت سر می‌گذارد». اگر بخواهیم با تکیه بر عوامل فیزیکی مثل زمان و فاصله، پدیده کوچ را تعریف کنیم، به نظر می‌رسد که نمی‌توانیم به یک تعریف قطعی و روشن برسیم. مثلاً کسی که برای دیدن ذوستی از اهواز به تهران می‌رود و پس از چندی بر می‌گردد، این شخص را مهاجر یا کوچنده نمی‌شناسیم؛ ولی افرادی که در اثر بروز جنگ بین ایران و عراق، اهواز را ترک گفتند، چه آنها که به تهران رفتند و چه آنها که راهی رامهرمز شدند، همه را مهاجران یا کوچندگان جنگی نامیدند. ممکن است مسافت دیداری آن اهوازی، چند ماه در تهران به درازا بکشد، و آن مهاجر جنگی پس از دو یا سه‌ماه به اهواز برگردد، اما بازهم اولی را مهاجر نمی‌گویند و دومی را مهاجر می‌خوانند. تعریف دیگری که در منابع جمعیت‌شناسی دیده می‌شود این است که: «کوچ یک گونه جابجایی جغرافیایی است که با تغییر دادن محل اقامت از یک واحد جغرافیایی به واحدی دیگر همراه است». چنانکه مشاهده می‌کنیم باز هم همان مسئله فاصله جغرافیایی مطرح است و این نکته را روشن نمی‌کند که آیا مدت

2- International Encyclopedia of the Social Sciences, D.L. Sills (ed.), The Macmillan Co. & The Free Press, 1968, Vol. 10, p. 286.

3. H.S. Shryock, J.S. Siegel, and Associate., The Methods and Materials of Demography, U.S. Department of Commerce, Bureau of the Census, 1971, Vol. 2, p. 579.

این جابجایی چقدر باید باشد. بنابراین کوچ یک وضعیت کیفی و فرهنگی - مادی و معنوی - دارد که تنها بر پایه معیارهای کمی جمعیت‌شناسی نمی‌توان تعریف جامعی از آن به دست آورد. مگر اینکه به تعریفهای قراردادی که در جمعیت‌شناسی مطرح است بسته کنیم. آنگاه است که روایی و اعتبار عملی آنها مورد بحث و نقده قرار می‌گیرد. سازمان ملل متحده بر حسب قرارداد، شخص غیر مقیمی را که به کشوری وارد می‌شود و کمتر از یک سال در آنجا می‌ماند و شغلی هم ندارد، در آن کشور مهاجر به شمار نمی‌آورد. اما شخص غیر مقیمی که بیش از یک سال در کشوری می‌ماند طبق مقررات سازمان ملل متحده کوچنده دایمی شناخته می‌شود و کسی که کمتر از یک سال می‌ماند اماشغلى و مأموریتی برای انجام دادن در آنجا دارد، کوچنده موقتی به شمار می‌آید^۴.

دونمونه کلی کوچ:

در بحثهای جمعیت‌شناسی، کوچ را به دو دسته تقسیم کرده و مورد بررسی قرار می‌دهند: کوچ داخلی یا درون مرزی internal migration و کوچ بین‌المللی یا برون مرزی international migration. جدا کردن این دو نمونه از یکدیگر چندان هم غیر منطقی و غیر علمی نیست. زیرا در عین حال که همانندیهای زیادی بویژه در بحثهای نظری باهم دارند، در کوچ برون مرزی عملاً مسائلی پیش می‌آید که در کوچ درون مرزی وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است. از نظر سیاسی مسئله گرفتن گذرنامه، روادید، اجازه اقامت و شغل، از نظر اقتصادی هزینه مسافرت و پیدا کردن شغل، و از نظر اجتماعی مسئله اختلاف زبان و دیگر ناشایی‌های فرهنگی در کوچگاه، کوچ برون مرزی را اصولاً موضوعی پیچیده‌تر می‌کند.

موارد استثنایی هم وجود دارد. چنانکه مرزنشینان بیشتر به کوچ برون مرزی گرایش دارند؛ و خود را پایبند رعایت مقررات سیاسی هم

4. Ibid. p. 561.

نمی‌کند و از نظر اقتصادی هم هزینه حمل و نقل زیادی نمی‌پردازند. یک روستانشین بلوچ ایرانی برای یافتن کار، با شهرهای بلوچستان پاکستان ییشتر آشنایی دارد تا با زندگی در تهران، پس بسختی به تهران کوچ می‌کند. در تهران زبان مردم را نمی‌فهمد در حالی که بلوچ پاکستانی با او هم‌بازن است. تعداد زیادی از کارگران ندار مکریکی با وسائل حمل و نقل خیلی عادی یا گاهی پایی پیاده برای کار روزانه به ایالات متحده آمریکا می‌روند و در تعطیل آخر هفته یا هر شب به خانه خود در مکریک برمی‌گردند. گذرنامه هم ندارد تا چه رسد به روادید و اجازه شغل؛ به مشکلاتی هم که این کار برای دو دولت فراهم می‌آورد توجه ندارند. بنابراین بسختی می‌توان اینها را در گروه کوچندگان بین‌المللی به شمار آورد. البته در مرزهای هر کشوری محدودیتهای کم یا بیش شدید و مؤثر وجود دارد که به طور کلی و نسبی کوچ برون مرزی را مشکل می‌کند. خلاصه با وجود این استثناءها، کوچ برون مرزی دارای ویژگیها و پیامدهای جداگانه‌ای است که در مهاجرت داخلی کمتر پیش می‌آید.

کوچ گزینی:

در برخی منابع درباره مهاجرت بحثی مفصل تحت عنوان «گزینش مهاجرتی» migratory selection یا کوچ گزینی selective migration پیش کشیده می‌شود. منظور از این بحث روشن کردن این مطلب است که پدیده کوچ چه کسانی را در برمی‌گیرد یا بر عکس بیشتر چه کسانی راه کوچ را برمی‌گزینند. به نظر می‌رسد بیشتر گفتگوهایی که در باب کوچ مطرح می‌شود در رابطه با این سه پرسش است:

چه کسانی کوچ می‌کنند؟ چرا کوچ می‌کنند؟ بی‌آمد کوچ آنها چیست؟

پاسخ و بحث درباره این سه پرسش هم در چارچوب جمعیت‌شناسی پیش می‌آید و هم در مباحث جامعه‌شناسی؛ و هر کدام با توجه به نقطه

نظرهای ویژه خود، جنبه‌هایی از این پرسش‌ها را مورد گفتگو و ژرفکاوی قرار می‌دهند.

برخی از نویسندهای بدن تووجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی کشورها و جامعه‌های مختلف، به گفتگو درباره این سه پرسش می‌پردازن. حتی در بحثی زیر عنوان «کوچ گزینی» بیشتر به شرح مفصل درباره پرسش اول بسند کرده و به پرسش دوم کاری ندارند. در مباحثت دیگر درباره پرسش سوم کم یا بیش بحث‌هایی مطرح می‌شود ولی باز هم یا به پرسش دوم چندان عنایتی ندارند و یا خیلی سطحی و گذرا با آن برخورد کرده و علتهای اصلی را با علل فرعی و گاهی علتها را با معلولها درهم می‌آمیزند. مثلا در پاسخ دادن به پرسش سوم در چارچوب جمعیت‌شناسی، بیشتر درباره رشد و تراکم جمعیت در مناطق شهری و انججار جمعیت در مادر شهرهای کشورهای جهان سوم بحث می‌کنند، و حتی مسائل پیچیده و سنگینی را که به دنبال هجوم روستاییان به شهر پیش می‌آید در نظر می‌آورند؛ ولی کمتر به شرح علتهای عمدۀ، از جمله نقش امپریالیسم در ایجاد چنین شرایطی، می‌پردازن. زیرا یا از آن آگاهی ندارند و یا آگاهانه از آن می‌گذرنند و بحث را مبهم باقی می‌گذارند. در اینجا چکیده مباحثت را که داشمندان علوم اجتماعی در رابطه با پرسش نخست در کتابها و مقاله‌های خود پیش می‌کشند، از نظر آگاهی دانشجویان مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم. جمعیت‌شناسان در این مورد می‌کوشند تا معیارهایی را بر گزینند و برپایه این معیارها، گروه مهاجران معینی را ارزیابی و دسته‌بندی کنند. مثلاً کوشش می‌کنند پی‌برند که بیشتر کوچندگان استانهای ایران به استان خوزستان دریک دوره زمانی معین، در چه گروه سنی قرار داشته‌اند، آیا بیشتر پیر بوده‌اند، یا جوان، و گاهی جنس را در نظر می‌گیرند و بررسی می‌کنند که بیشتر کوچندگان زن بوده‌اند یا مرد.

گاهی ممکن است مهاجرت واقعاً یک پدیده گرینشی باشد. یعنی هر اندازه هم که عوامل دفع کننده در یک منطقه – مثلا در یک روستا –

قوی باشد باز مشاهده می‌کنیم که همه ساکنین روستا یکباره و با هم اقدام به کوچ نمی‌کنند. در ایران خودمان هم به تجربه پی برده‌ایم که در روستا، فقر کشاورزی و نارسایی‌های زندگی اجتماعی عامل اصلی راندن مهاجران از ده به شهر است. ولی در همین شرایط می‌بینیم، نخست مردان جوان راهی شهر می‌شوند. هنگامی که به شهر آمدند، اگر توانستند شغل نسبتاً پایدار و راضی کننده‌ای دست و پا کنند، به ده برمی‌گردند، اگر ازدواج نکرده‌اند ازدواج می‌کنند و اگر هم قبلاً ازدواج کرده‌اند همراه خانواده که دیگر یا زود پدر و مادر پیش را هم شامل می‌شود به شهر باز می‌گردند و از آن پس در شهر زندگی می‌کنند. در این زمینه چند عامل بیشتر مورد توجه و بحث قرار گرفته را مختصرآ تو ضیع می‌دهیم:

سن:

سن عاملی مهم و عمومی در کوچ است. جوانان و بویژه مردان جوان در آغاز زندگی خود، برای تأمین یک زندگی نسبتاً مستقل، بیشتر آماده حرکت بوده و به اصطلاح «کوچندیرتر» هستند. بین دوسوم تا چهار پنجم کوچندگانی که در سده نوزدهم میلادی از اروپا به آمریکای شمالی کوچ کردند، سنشان بین ۱۵ تا ۴۰ سال بود. از پژوهشی که نگارنده در زمینه کوچ روستائیان شهرستان اراک به عمل آورده است، نتیجه گیری می‌شود که اراک تا پیش از پیریزی صنایع ماشینی کارخانه‌ای، منطقه‌ای مهاجر فrst بوده. چنانکه تجزیه و تحلیل سرشماری سال ۱۳۳۵ نشان می‌دهد ۵/۲۶٪ جمعیت مردان روستاشین شهرستان اراک در گروه سنی ۵ - ۱۴ سال و همین نسبت برای مردان شهرنشین ۳/۲۸٪ بوده است. هنگامی که این نسبت را برای گروه سنی بعدی یعنی مردان ۱۵ - ۲۴ ساله محاسبه می‌کنیم این ارقام به طور چشمگیری کاهش یافته و دو نسبت بالا به ترتیب ۱۳ درصد و ۷/۱۶ درصد می‌شود. سرشماری سال ۱۳۴۵ نیز کم یا بیش همین وضعیت را نشان می‌دهد. برای نمونه

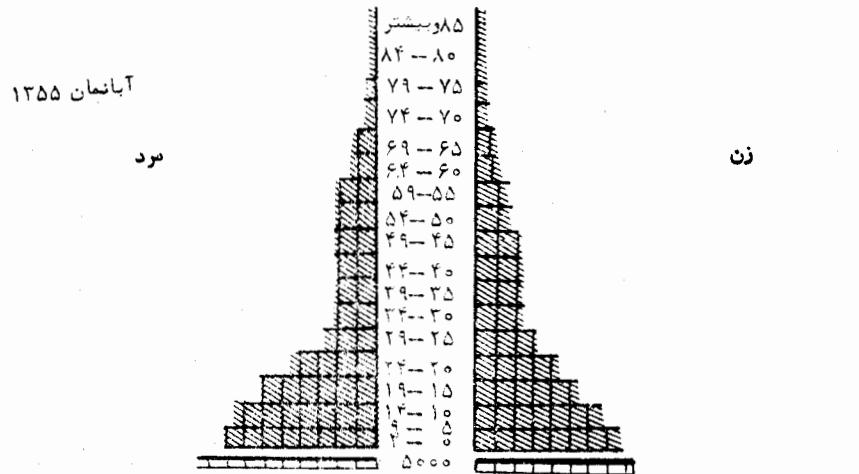
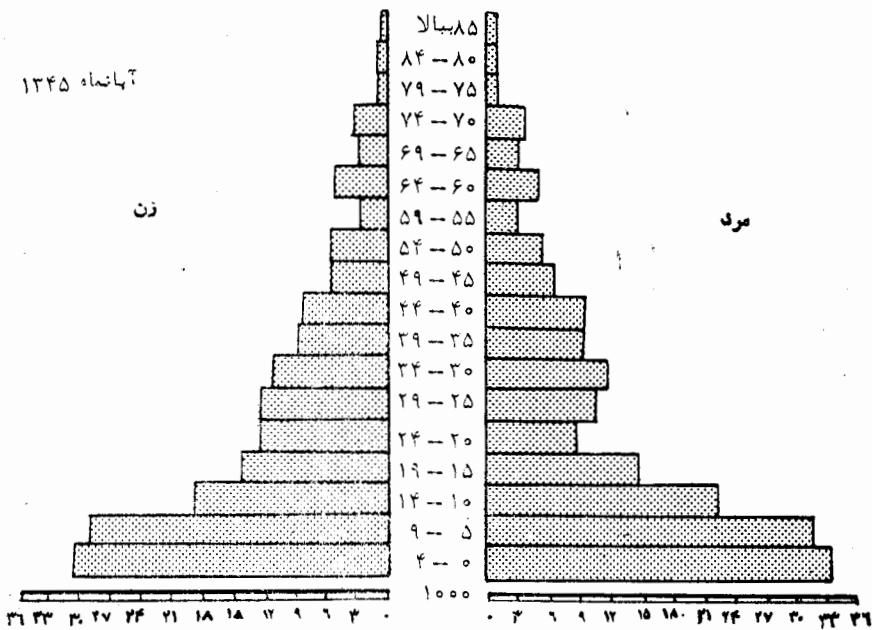
اگر به هرم سنی جمعیت اراك در سال ۱۳۴۵ نگاه کنید می‌بینید که بویژه جمعیت گروه سنی مردان بین ۲۰ - ۲۴ ساله نسبت به گروههای سنی دیگر کاهش آشکاری را نشان می‌دهد. دلیل این امر چیزی جز کوچ گروهی مردان جوان به سوی مناطقی خارج از شهرستان اراك که کار و درآمد نسبتاً بیشتر برای آنها داشته است، نیست^۵.

دلیل اینکه در بین گروههای سنی، جوانان بیشتر کوچگری‌زن هستند چنین مطرح می‌شود که جوان اصولاً ماجراجوت است و هنگامی که گمان می‌برد یک تحرک جغرافیایی، تحرک اجتماعی و بهبود زندگی را در پی خواهد داشت اقدام به کوچ می‌کند و چون جوان است و در آغاز زندگی، می‌خواهد با وضعیتی بهتر و سطحی بالاتر، زندگی شغلی و اجتماعی خود را شروع کند و هنگامی که کوچ می‌کند در محیط غربت زودتر می‌تواند خوی پذیر شود از این‌روست که جوانان بیشتر از پیران کوله‌بار خود را می‌بندند و به راه می‌افتد.

در بعضی موارد عکس این حالت پیش می‌آید، مثلاً در کشورهایی که مشکلات و گرفتاریهای جامعه‌های تحت سلطه و محروم را ندارند، شهرهای آرام و خوش آب و هوایی وجود دارد که بیشتر بازنشستگان در آنجا زندگی می‌کنند. یعنی افراد هنگامی که بازنشسته شدند، شهری را که در آن کار و زندگی می‌کرده‌اند ترک کرده و به شهر ویژه بازنشستگان کوچ می‌کنند. پس در این حالت پیران بیش از جوانان مهاجرت گرین هستند یا هنگامی که زبانهای جنگ بین ایران و عراق به اهواز رسید، دیر یا زود زنان و کودکان و سالخوردهایان به شهرهای دیگر کوچ کردند و جوانان بویژه مردان جوان عموماً در اهواز ماندند تا از کار و حقوق خود باز نمانند البته بعضی را هم ایمان و عرق ملی و مذهبی و تهور جوانی و علاقه به محافظت سرزمین و دفاع از آب و خاک در شهرهای خوزستان نگاه داشت.

5- F. Ershad, Migration and Life - Style: work and Leisure in an Industrializing Iranian City, a Ph.D. dissertation of the University of London, 1978, pp. 152 - 53:

هرم سنی جمعیت شهرستان اراک



اتباع اجزوهای سرشماری نفوس و مسکن سالهای ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵ - شهرستان اراک

بنابراین مشاهده می‌شود که سن عاملی تعیین کننده و بنیادی برای مهاجرت بهشمار نمی‌آید. اگر سن عامل تعیین کننده‌ای باشد باید تمام جوانان روستایی که در یک گروه سنی قرار دارند با هم از ده مهاجرت کنند. یعنی پسران کدخداء، گلهدار، دکاندار، و فلان کشاورز ساده همگی در یک زمان به شهر روی آورند و به عبارت ساده، روستا از مردان جوان در یک گروه سنی معین بکلی خالی شود؛ در حالی که می‌بینیم چنین نیست. می‌توان گفت سن در پدیده کوچ، عاملی قابل مطالعه هست ولی در ردیف علت‌ها به شمار نمی‌آید. یعنی پاسخ اصلی اینکه چرا کسی یا کسانی از ده به شهر مهاجرت می‌کنند، این نیست که: «زیرا آنها جوان هستند».

جنس:

بسیاری از پژوهشگران می‌کوشند تا دریابند در بین گروه کوچند گان مورد مطالعه‌شان، بیشتر زن وجود دارد یا مرد؟ گاهی اوقات پیش می‌آید که تفاوت شمار زنان و مردان، شایان توجه است. از این‌رو برخی معتقدند در کوچ برون‌مرزی درآغاز بیشتر مردان پا در راه می‌گذارند و مهاجرت می‌کنند، ولی در کوچ درون‌مرزی، یکی از پژوهشگران نامی انگلیسی به نام ریون اشتین (Ravenstein) در سالهای ۱۸۸۹ و ۱۸۸۱ مشاهده کرده است که بین زنان گروه زیادی از دختران جوان روستایی برای انجام کارهای خدمتکاری در خانه ثروتمندان شهری از روستا کوچ می‌کنند. ولی به عنوان یک آغازگر، یکی از قوانین کوچ را کشف کرده و چنین بیان داشته است که: «با توجه به فاصله‌های کوتاه، زنان بیش از مردان به پیشواز کوچ می‌روند». ^۶ ناگفته نماند که پیش از زمان ریون اشتین، بسیاری از روستاییان گروه گروه به شهر مهاجرت کرده بودند و از جمعیت کمی که در روستاهای مانده بود، هم اینکه کشاورزی

6. E. G. Ravenstion, "The Law of Migration", Journal Royal Statistical Society, Vol. XLVIII, pp. 167 - 227, also see: E.S. Lee, "A Theory of Migration", in: J.A. Jackson (ed.) Migration, 1969, p. 283.

زندگی آنها را در حد نسبی تامین می‌کرد و هم مردان جوان کشاورز باقیمانده در روستا، مهارتی نداشتند که در بازار صنعت شتابان و تخصصی شده انگلیس، آن را عرضه کنند. در آمریکای لاتین مشاهده می‌شود که طبق سنت، زنان جوان به دنبال کار و در آمد، گروه گروه مهاجرت می‌کنند. در حالی که در هند، سنت برخلاف این است. زنان و بویژه جوان‌ترها آنقدر استقلالی ندارند که به تنها بی‌زیستگاه خود را ترک کنند و مثلاً، برای پیدا کردن شغل، به شهر روی آورند یعنی مهاجرت زن پیش از ازدواج و به تنها بی‌سیار کمیاب است اما پس از ازدواج این امکان زیادتر می‌شود. در جامعه هند، نخست مردان خانواده به‌قصد مهاجرت (برون‌مرزی یا درون‌مرزی) زیستگاه خود را ترک می‌کنند. تصور می‌رود بنابر دلایلی همانند آنچه در مورد سن گفته شد، جنس هم نمی‌تواند به صورت یک عامل تعیین‌کننده و علی در تبیین قانون کوچ نقشی داشته باشد. نابرابریهای اجتماعی و بی‌بند و باریهای جامعه‌های سرمایه‌داری بناحق زن و مرد را در شرایط متفاوت قرار داده است و اینکه می‌بینیم در برخی موارد زنان زودتر کوچ می‌کنند و در مواردی دیگر مردان؛ اینها معلول شرایط اجتماعی و پراکندگی نابرابر امکانات مادی و معنوی جامعه است. این گفته که مرد طبیعتاً در یکجا بند نمی‌شود یازن زودتر پایه فرار می‌گذارد، هیچ‌کدام به صورت قانون یا نظریه‌ای نیستند که علم بتواند از آنها دفاع کرده و درستی آنها را ثابت کند.

شرایط خانوادگی:

در این مبحث عموماً وضعیت دو گروه ازدواج کرده و ازدواج نکرده را باهم می‌سنجند و نتیجه می‌گیرند افرادی که هنوز بیوند زناشویی نبته‌اند بیش از دسته دیگر کوچ می‌کنند. بدون شک در جامعه‌ای که نابرابری وجود دارد کوچ در مقایسه با آرمیدن دریکجا، با بیم و امید فراواتری همراه است. از یکسو بسیاری از آنها که از

زیستگاه خود کوچ کرده‌اند، توانسته‌اند زندگی نسبتاً بهتری برای خود و خانواده دست و پا کنند، و از سوی دیگر خطر بیکار ماندن، هزینه مسافرت و اسباب کشی و ناآشنایی با ارزش‌های فرهنگی کوچگاه، کوچنده را به تأمل و اندیشه و امید دارد. از این رو معمولاً برای اینکه خطرات احتمالی کمتر و سبک‌تر باشد آنها بی‌هم که ازدواج کرده‌اند، معمولاً نخست مرد یا نان‌اور خانه از زیستگاه خانوادگی کوچ کرده پس از اینکه در کوچگاه به کاری دست یافت و راه و چاه را کم و بیش شناخت آن‌گاه خانواده خود را به محل تازه می‌آورد. به همین دلیل است که جوانان ازدواج نکرده راحت‌تر و زودتر می‌توانند تصمیم به کوچ بگیرند و آن را عملی سازند.

شغل:

شغل می‌تواند در تحلیل چرایی و چگونگی کوچ، عامل مهم و قابل توجهی باشد. نظریه‌های اقتصاد آزاد، یا در واقع اقتصاد بی‌بندوبار (laissez - faire) سده نوزدهم، به شغل هم به صورت یک کالا نگریسته و آن را تابع قانون عرضه و تقاضا می‌داند. به عبارت روشنتر، آنها بی‌که دارای شغل و تخصصی هستند که عرضه آن در بازار کار محل زیست‌شان، زیاد است، در پی آنند، جایی بروند که عرضه آن تخصص شغلی، کم و تقاضا زیاد باشد، تا بازده مالی خشنود‌کننده‌تری را به دنبال آورد. پی‌ترسن (Petersen)، این برداشت را مورد نقد قرارداده است^۷. در بررسی چرایی و چگونگی کوچ و یا به عبارت دیگر در مطالعه علل مهاجرت، و تصمیم‌گیری برای کوچ و عملی کردن آن و سپس خوی پذیر شدن در کوچگاه شغل، عامل مهم و تعیین‌کننده‌ای به شمار می‌آید، لیکن تحلیلی که از دیدگاه اقتصاد کلاسیک صورت گرفته، بسختی به نتیجه‌گیری واقعی می‌انجامد. روستازاده‌ای که به شهر کوچ می‌کند، معمولاً شغل و مهارت کشاورزی را با روستا پشت‌سر می‌گذارد، و در شهر به کار گری

ساختمانی یا صنعتی می‌پردازد. مهارت شغلی که در روستا به دست آورده بود، در شهر خردباری ندارد که علت مهاجرت او را برپایه عرضه و تقاضای تخصص شغلی اش ارزیابی و تحلیل کنیم. البته تأثیر عامل شغل در مهاجرت روستاییان کشورهای غیرصنعتی و کم توسعه‌را شاید بتوان این گونه توجیه کرد که برای این دسته مهاجران، امکان انجام کار کشاورزی در روستا باقی نمانده است و کشاورزی ورشکسته و کم درآمد روستا، نمی‌تواند نیازهای روزمره زندگی آنها را پاسخگو باشد پس ناگزیر روانه شهر می‌شوند.

بنابراین در حالی که نمی‌توان عوامل بالا و دیگر عوامل، مانند سنتهای فرهنگی، سطح آموزش مهارت، نوع و درجه تخصصی و غیره را نادیده گرفت، اما هیچیک نمی‌تواند مستقل و بدون ارتباط با عوامل دیگر به عنوان عامل تعیین کننده در پدیده کوچ مطرح شود. البته به عنوان نتیجه‌گیری اشاره می‌شود که عوامل فوق قابل تأمل و مطالعه هستند و نمی‌توان از آنها سرسری گذشت. علاوه بر این عوامل، وضعیت اجتماعی خود شخص کوچنده و شرایط اجتماعی محیط کوچ هم از عواملی هستند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.

فصل ۲

جامعه‌شناسی و پدیده کوچ

چنانکه در مقدمه اشاره شد، پدیده کوچ رادر دوالگوی کلی کم یا بیش متفاوت باز شناختیم. معیار تشخیص و جدایی این دو الگو، واقعیت تاریخی سکونت و جایگزینی همیشگی انسان می‌باشد. یعنی به نظر می‌رسد کوچ انسانهایی که زندگی ایلی داشته و پیوسته محل اقامت خود را تغییر می‌دهند با کوچ آنها بی که به طور همیشگی در جایی ده، شهر یا هر مجموعه ثابت دیگر – سکونت گزیده‌اند از بعضی جهات تفاوت اساسی دارد.

می‌دانیم که انسان نخستین، موجودی کم یا بیش منفعل و مقهور شرایط طبیعی پیرامون خود بوده است. غریزه‌های طبیعی مانند سیر کردن شکم و تلاش برای زندگاندن، انسانهای نخستین را به حرکت به این سوی و آن سوی وامی داشت؛ در هرجا که طبیعت امکاناتی برای تأمین دو غریزه مذکور برایش فراهم می‌نمود، توقف می‌کرد و از آن برخوردار می‌شد، پس از چندی دوباره به راه خود ادامه می‌داد تا جایی که یک سد طبیعی مانند کوه، دریا، آتشفسان، برف، گرمای شدید و مانند آن او را آزار می‌داد و از حرکت در آن مسیر باز می‌داشت و ناچار راه خود را کج می‌کرد. اینها را انسانهای سرگردان (wandering people)

می‌نامیدند. عالی‌ترین وضع این گونه زندگی، به مرحلهٔ گردآوری خوراک انجامید که انسان از این زمان مراحل بسیار ساده و نخستین فرهنگ را آغاز کرده است. رفته رفته انسان پی‌برد که می‌تواند از حیوانات به راههای گوناگون برای بهبود زندگی خود استفاده کند. در تاریخ تمدن و روند تکاملی، انسان به مرحله‌ای رسید که حیوانات را اهلی کرده و همان‌طور که خود به این سو و آن سو کوچ می‌کرد آنها را هم با خود می‌برد. کولی‌ها نمونهٔ مشخصی از این سطح تمدن و تکامل هستند. در واژه‌شناسی علوم اجتماعی و در بحث مهاجرت، به این گونه مردم، بیابانگردی‌اچادرنشین (nomad people) می‌گوییم. این گونه انسانها را که برای گردآوردن خوراک به این سوی و آن سوی می‌روند و نیز کولی‌ها و غربتی‌ها و بیابانگردها را انسانهای گردنه یا باشتاب، سرگردان می‌گویند.

منظور این نیست که حرکت این انسانهای سرگردان را نمی‌توان کوچ نامید، بلکه در منابع موجود این پدیده را به عنوان: «کوچهای نخستین» یا «مهاجرتهای بدوى» مورد بحث قرار داده‌اند. آنچه می‌خواهیم بگوییم این است که بین الگوی مهاجرتهای بدوى که پیش از واقعیت یافتن پدیده سکونت انجام می‌شد. با کوچهای نوینی که پس از سکونت و شهرنشینی رواج یافته تفاوت کیفی و فرهنگی وجود دارد. در همین گفتار خواهیم دید که کوچهای امروزی تنها یک جابجایی ساده جغرافیایی نیست بلکه این تنها شکل ظاهری آن است. یکی از نمودهای کوچهای نوین انتقال از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از یک محیط اجتماعی به محیط اجتماعی دیگر است. در حالی که انسانهای گردنه یا سرگردان فرهنگی بسیار ساده داشته و فرهنگشان اصولاً فرهنگ کوچ است و تمام ارزشهای مادی و معنوی آنها با کوچ آمیخته است. در زبان مردمان بومی و جنگل‌نشین استرالیا – ابوریجین‌ها (aborigines) واژه‌ای به نام منزل وجود ندارد. چنانکه در فصلهای

دیگر این کتاب اشاره خواهد شد، کوچ قبیله‌ها و قومهای آریایی از ایران به هند از این نمونه کوچهای ابتدایی است. آثار فرهنگ آریاییها پس از گذشت نزدیک به ۴۰۰۰ سال، هنوز هم کم و بیش در زندگی اجتماعی و یا در تاریخ تحولات اجتماعی هند نمایان است.

کوچ در گذشته و حال

در علوم اجتماعی، مقوله تحرک را در دو مفهوم متفاوت بررسی می‌کنند: تحرک جغرافیایی و تحرک اجتماعی. تحرک اجتماعی عموماً با تکامل همراه است. به عبارت دیگر تحرک اجتماعی در روند تکامل اجتماعی صورت می‌گیرد. ضرورتی ندارد که تحرک جغرافیایی با تحرک و تکامل اجتماعی همراه باشد. تحرک اجتماعی ویژه انسان است، در حالی که حیوانات فقط تحرک جغرافیایی دارند (کوچ فصلی و گروهی بعضی حیوانات). شاید عمدت‌ترین نمود مشترک بین کوچ انسانهای بدouی و کوچ در دنیای متmodern همین تحرک جغرافیایی باشد. هر تحرک جغرافیایی نیاز به تلاش و کوشش داشته و کم یا بیش با خطرهای احتمالی همراه است. انسان اندیشمند در هر تلاش و کوشش - بویژه در تلاشهایی که با خطر احتمالی همراه است - هدفی دارد. انسان سکونت گزینه از زیستگاه خود به جایی نمی‌رود مگر این که او را به زور از آنجا برانند، یا چنین ییندیشد که در جای دیگر شرایط بهتری برای زیست پیدا خواهد کرد. این دو حد نهایی برانگیخته شدن انسان برای کوچ است. یک حد اینکه او را بدون اراده خودش، در فلاخنهای اجتماعی گذشته و به بیرون از زیستگاهش پرتاپ کنند. چنین کسی آنقدر به پیش می‌رود تا در نخستین جای مناسب بتواند کوله‌بار خود را به زمین بگذارد. دو مین حد اینکه برای دستیابی به شرایط بهتر زندگی با آگاهی و خواست خود و بدون اینکه کوچکترین فشاری او را وادار کرده باشد، زیستگاه کنونی خود را ترک کرده و به جای دیگر که می‌داند شرایط بهتری در انتظار اوست، کوچ می‌کند. بدون شک این

دو حد انگیزشی، خیالی و ایده‌آلی است. چنانکه پس از این در همین فصل خواهیم دید، معمولاً آمیزه‌ای از هر دو نیرو و علت- باستهای متفاوت - موجب برانگیختن انسان به کوچ کردن می‌شود.

بتدربیج که انسان مراحل بالاتر تکامل و تمدن را پشت سر گذاشته، حجم و الگوهای گوناگون کوچ هم بیشتر شده است. در گذشته و در دنیای برده‌داری و تیولداری کمتر پیش می‌آمد که مردجوانی با دختری پیوند زناشویی بیند. که اهل طایفه، ده، و یا شهر خودش نباشد، این‌همه مسافرتها که امروزه برای درمان و یا تحصیل دانش صورت می‌گیرد و برخی به کوچ همیشگی می‌انجامد، در گذشته صورت نمی‌گرفت. بخش عمده و مهمی از کوچهای امروزی، مستقیم یا غیر مستقیم با شغل انسان بستگی دارد. جستجو برای پیدا کردن شغل و تلاش برای دستیابی به شغل بهتر و درآمد بیشتر، و نیز انتقال محل شغل از جمله علتهای نیرومندی است که شخص را به کوچ برمی‌انگیزد. چون قسمت عمده‌ای از کوچندگان در رابطه باشغل و عوامل مربوط به آن مهاجرت می‌کنند، از این‌رو گفته می‌شود بجز در مورد کوچهای ناخواسته سیاسی (مثل تبعید و پناهندگی) و کوچهای دیگر از جمله کوچ برای درمان، تحرک جغرافیایی معمولاً به‌امید تحرک اجتماعی و یا حتی تحرک طبقه‌ای صورت می‌گیرد.

درباره رابطه نزدیک تحرک جغرافیایی و تحرک اجتماعی، بحثهای فراوانی شده است، تا جایی که برخی مهاجرت و تحرک اجتماعی را کم یا بیش یکی می‌دانند و نتیجه می‌گیرند که هر گاه در جامعه‌ای واقع در یک محدوده جغرافیایی، تحرک، افزایش یابدویا به عبارت دیگر امکانات تحرک اجتماعی به حد کافی برسد، دیگر کسی از آنجا مهاجرت نمی‌کند. گرچه این گفته قابل تأمل و اندیشیدن است، ولی نمی‌توانیم برپایه این گمانه چنین داوری کنیم که اگر در جامعه‌ای امکانات تحرک اجتماعی به طور نسبتاً عادلانه بین همه مردم تقسیم شود، دیگر مهاجرت انسانها بکلی از رواج می‌افتد. شاید تصور عملی شدن تقسیم امکانات تحرک

اجتماعی به طور نسبتاً عادلانه امری ذهنی و رؤیایی نباشد، ولی تصور اینکه کلیه امکانات تحرک اجتماعی را در همه مجموعه‌های بزرگ و کوچک سکونتی یک جامعه از کوچکترین ده تا بزرگترین شهرهای آن در انداز زمانی فراهم کنند، خود مسئله‌ای غیر عملی و انتزاعی است. تا جایی که اطلاعات ما اجازه می‌دهد، مهاجرت در برشهرهای مختلف تاریخی کم یا زیاد می‌شود ولی از رواج نمی‌افتد. عوامل موجود از قبیل ساده‌تر و فراوان تر شدن وسایل آمد و رفت بین شهری و حتی بین قاره‌ای و عملی تر شدن کوچ، و نیز فراهم شدن امکانات شغلی گوناگون در نقاط مختلف یک کشور و جهان، آهنگ مهاجرت را به طور نسبی افزایش می‌دهد.^۲

دلایل و علتهای عمدۀ علمی وجود دارد که نشان می‌دهد با تکامل بیشتر جامعه انسانی حجم و نوع کوچها نیز بیشتر شده است. محدودیتهای اجتماعی و طبیعی در جامعه‌های بردهداری و تیولداری گاهی آنچنان سنگین و سخت است که عملاً جلو تحرک انسان را می‌گیرد. در این دو نظام بسته، اصولاً محدودیت و مرزهای طبقاتی چنان خشک و استوار است که تحرک اجتماعی و بویژه تحرک طبقه‌ای را بسیار دشوار امکان‌پذیر می‌کند.^۳ اشاره شد که تحرک جغرافیایی عموماً موجب تحرک اجتماعی می‌شود یا دست کم تحرک جغرافیایی به امید تحرک اجتماعی صورت می‌گیرد. در جامعه‌های بردهداری و تیولداری، امکان آمدوشد، شبکه راهها و کیفیت آن، و وسایل ارتباطی، بسیار نارسا و ابتدایی است، نامنی راههای بیابانی هم مشکلی افزون بر نارسای‌های فوق است. از این رو تحرک جغرافیایی بسیار کم و انگشت‌شمار است. مشکل بودن تحرک جغرافیایی خود مانع برای تحرک اجتماعی است. در ضرب المثل‌ها و اشعار عامیانه و نیز در اشعار شعرای نامدار، به طور آشکار و پوشیده،

2- R. E. Park. "Human Migration and the Marginal Man". American Journal of Sociology, vol. 33. 1928, pp. 881 - 893.

۳- ا. ح. آریانبور، زمینه جامعه‌شناسی، اقتباس از آگ‌برن و نیم‌کف، نشر هشتم، ص ۴۰.

درباره دشوار بودن تحرك جغرافیایی و اجتماعی اشاره‌هایی وجود دارد، برای نمونه در اشعار حافظ گاهی اشاره‌هایی روش در این زمینه مشاهده می‌شود. در اینجا دویست از یک غزل معروف حافظ را که ظاهرآ به سختی و خطرهای راه و مسافت اشاره می‌کند، شاهد می‌آوریم.

برو گنج قناعت جوی و کنج عافیت بشین
که یکدم تنگدل بودن به بحر و بر نمی‌ارزد

بس آسان می‌نمود اول غم دریا به بوی سود
غلط کردم که یک موجش به صد گوهر نمی‌ارزد
حتی مشاهده می‌کنیم که این مفهوم ایستایی و عدم تحرك جغرافیایی و بویژه اجتماعی در ضرب المثل‌های عامیانه راه یافته و حتی توصیه شده است:

از گلیم خویش پا بیرون نمی‌باید نهاد
گرنها دی پیش از این اکنون نمی‌باید نهاد
«مغربی»

تیغ ستم بین چه به زلف ایاز کرد
پای از گلیم خویش نباید دراز کرد
«جامی»

مرو به هند و بیا با خدای خویش باز
به هر کجا که روی آسمان همین رنگ است
«؟»

شرایط اجتماعی دنیای قرون وسطی موجب شده است که عدم امکان تحرك اجتماعی امری مسلم فرض شود، برای نمونه نویسنده تاریخ فرشته (محمد هندوشاه) خود یک ایرانی مهاجر به هندوستان است، نیز مولانا جلال الدین محمد بلخی، از شعرای مهاجر است، بدین معنی که پدرش بهاء الدین ولد که از اکابر صوفیان خراسان بود به خاطر محبویتی که در بلخ پیدا کرد، موجب وحشت خوارزمشاه گردید و ناچار شد به نیت حج از بلخ مهاجرت کند و بالاخره در قونیه ماند گار شد. مولوی

در این سفر پیوسته همراه پدرش بود تا به سال ۶۷۲ ه. ق در همانجا وفات یافت و نزدیک آرامگاه پدر به خاکش سپردند. در تاریخ فرشته شاعری به استقبال یک بیت معروف مولوی رفته و بر وزن آن چند بیت سروده است. بیت مولانا که در این ایات مشخص شده است مطلع دوغزل در دیوان شمس تبریزی است.

کافرون ز گلیم خود نهد پای هنگام هلاک پیش دارد کاندازه کار خود نگهدار انجیر فروش را چه بهتر تا بر سر آسمان نهی پای ^۴	بر گردد بخت آن سبک رای مرغی که نه اوچ خویش دارد نیکو مثلی زد آن سپهدار «انجیر فروش را چه بهتر بر پایه قدر خویش نه پای ^۵
--	--

در جامعه هند بویژه در سده‌های پیشین که روابط طبقاتی در چهارچوب بسیار سخت کاستها جریان داشته، تلاش برای جای گرفتن در کاست بالاتر جرم و تجاوز به شمار می‌آمده است. برای نمونه ابو ریحان بیرونی درباره جامعه کاستی زمان خویش می‌نویسد: «... و هر طبقه‌ای را به عمل و صناعت و حرفة خویش تجاوز کند و کسی را رخصت نمی‌داده که از رتبت خویش تجاوز کند و آنرا که به طبقه خویش اکتفا نمی‌کرده است، عقاب می‌داده‌اند.»^۶

خلاصه اینکه در جامعه فئودالی امکانات تحرک جغرافیایی و تحرک اجتماعی بسیار کم است ولی نظام سرمایه‌داری ضرورتاً نیاز به نیروی انسانی وسیع و متحرک دارد، مهاجرت یکی از منابع مهم فراهم آوردن نیروی انسانی لازم برای سازمانهای اقتصادی سرمایه‌داری است. جابجایی افراد و خانواده‌ها، خواهی نخواهی همراه با تغییراتی در شیوه و سبک زندگی آنهاست: از روستا به شهر، از کشاورزی به صنعت، از کشتزار

۴- محمدقاسم هندوشا (فرشته)، *تاریخ فرشته*، جلد دوم، کلکته ۱۲۹۰، ۵. ق.
ص ۱۹۵

۵- ابو ریحان بیرونی، *تحقيق مالله‌نده*. جلد اول، ترجمه منوچهر صدوقي سها، ۱۳۶۲،
ص ۷۳

به کارخانه، از این کارخانه به آن کارخانه، از این شهر به آن شهر، پیوسته محیط ناآشناست؛ و شخص مهاجر همواره باید بکوشد تا با محیط اجتماعی و جغرافیایی تازه سازگار شود.

یکی از پیامدهای کوچ، پویش سازگاری اجتماعی کوچنده با محیط تازه یعنی باشراحت کوچگاه است. موضوع سازگاری اجتماعی، چیزی نیست که تنها در بحث کوچ مطرح شود؛ بلکه موضوعی است کلی، و تابع شرایط اجتماعی موجود در جامعه می‌باشد. جامعه شناسان می‌گویند: جامعه‌های بزرگ انسانی در روند تکامل تاریخی خویش بارها نظم و سازگاری متداول خود را از دست داده‌اند و ناسازگاری جای آن را گرفته است. سپس همین جوامع با تلاش خود ناسازگاری را از میان برداشته و به سازگاری نوینی که پایه و مایه و الاتری داشته دست یافته‌اند... این جریان همواره با سرعتی فراینده به پیش می‌رود و تازمانی که جامعه انسانی باقی باشد ادامه‌می‌یابد^۱. چکیده‌سخن اینکه چندی و چونی نوجویی و نوآوریهای فرهنگی و سازگاری اجتماعی در جامعه‌های برده‌داری در سطحی پایین‌تر از جامعه تیولداری، و در جامعه تیولداری پایین‌تر از جامعه سرمایه‌داری است؛ نتیجه اینکه در جامعه‌ای هر قدر استعداد و امکان سازگاری اجتماعی کمتر باشد، کوچ سختروکمتر صورت می‌گیرد. البته نمی‌خواهیم تمام کوچها را یک گونه نوجویی و نوآوری بینگاریم. زیرا در عین حال که بسیاری از کوچها به‌امید تحرک اجتماعی و به دست آوردن وضعیتی نوتر و بهتر صورت می‌گیرد ولی برخی مهاجرتها درونهای محافظه کارانه داشته است، و میدانیم که محافظه کار از تحول و نوجویی فرار می‌کند و در پی حفظ وضعیت گذشته و کنونی است. در هر حال تلاش برای سازگاری با محیط اجتماعی تازه کوچگاه واقعیتی عینی است.

بنابراین از این بحث کلی چنین درمی‌باییم که همراه با پیشرفت فرهنگ و در روند تکامل جامعه، امکان تحرک جغرافیایی و اجتماعی

هر روز بیشتر می‌شود. همچنانکه وسایل بسیار پیشرفته و سریع فاصله‌های جغرافیایی را کوتاه کرده است، فاصله‌های اجتماعی و طبقاتی نیز کمتر خواهد شد. در دنیای کنونی مشاهده فی‌کنیم که در بسیاری از جامعه‌ها که نظام سرمایه‌داری حاکم است، حجم کوچ بسیار زیاد شده به طوری که می‌گویند: کمتر کسی در همان منزلی که زاده شده است خواهد مرد. و نیز چنانکه اشاره شد بسیاری از الگوهای کوچ در نظامهای اجتماعی پیشین وجود نداشته و کم یا بیش ویژه تمدن کنونی انسان است.

عوامل مؤثر در جریان کوچ

به طور کلی باید گفت اگر بسیاری یا بخش عمدہ‌ای از تحرکهای جغرافیایی به امید تحرک اجتماعی صورت می‌گیرد، نشانه آن است که امکانات تحرک و پیشرفت اجتماعی در محل کنونی زندگی شخص وجود نداشته، از این‌رو دست از زندگی در آنجا می‌شوید و زادگاه یا زیستگاه کنونی را ترک می‌کند. به عبارت دیگر مهاجرت به این دلیل صورت می‌گیرد که امکانات موجود بین محلهای مختلف یک شهر یا یک کشور به‌طور نابرابر پراکنده شده است. نمی‌گوییم اگر نابرابریهای اجتماعی از بین بود، دیگر کوچ بکلی انجام نخواهد پذیرفت، ولی می‌توان گفت بخش عمدہ‌ای از کوچهایی که اکنون در بسیاری از جامعه‌های سرمایه‌داری صورت می‌گیرد دیگر پیش نخواهد آمد. امروزه در بیشتر کشورهای جهان سوم روستاییان، گروه گروه و زنجیروار، زادگاه خود را ترک می‌کنند و به شهر روی می‌آورند البته زندگی آنها در شهر هم چندان درخشنan نیست و با تحمل شداید بیشتر به کارگری ساده می‌پردازند. این وضعیت نشان دهنده آن است که شرایط زندگی آنان در ده چقدر تنگ و فشارآور است که با این زندگی دشوار شهری می‌سازند، و روستاییان دیگر هم دسته دسته پشت سر آنها به شهر کشیده می‌شوند. پس نتیجه می‌گیریم که در همین کشورهای فقیر نگهداشته شده که امکانات بسیار ناچیز است همان امکانات کم نیز بین شهر و ده

نابرابر تقسیم شده است.

در حقیقت وقتی که یک کوچ انجام می‌گیرد، به طور مستقیم تابع سه دسته عوامل و شرایط زیر است:

۱- شرایط موجود در محل کنونی که شخصی در آنجا زیست می‌کند،

۲- شرایط موجود در محل بعدی که کوچنده راه آنجا را درپیش می‌گیرد.

۳- شرایط و موقعیت اجتماعی شخص کوچنده که او را وادار و یا تشویق به کوچ می‌کند.

در همین زمینه است که در بیشتر منابع مربوط به مهاجرت، ازدواج نیروهای مؤثر در کوچ، زیر عنوان عوامل جاذب یا «رباینده» (Push Factors) و عوامل دافع یا «دور کننده» (Pull Factors) گفتگو به میان می‌آید.

به نظر می‌رسد عوامل رباینده، مربوط به شرایط و امکانات موجود در محلی است که کوچنده را به مهاجرت تشویق کرده و او را بهمسوی خود می‌کشاند، این محل را با واژه مقصود یا «کوچگاه» نام می‌بریم. عوامل دافع یا دور کننده مربوط به شرایط و مسائل محلی است که شخص کوچنده پیش از کوچ در آنجا می‌زیسته و این شرایط و وضعیت، زندگی را کم و بیش برآو تنگ کرده است و وی را وادار به مهاجرت از آنجا می‌کند. محل کنونی زیست مهاجر را که می‌خواهد از آنجا ببرود، مبدأ یا «خاستگاه» می‌گویند. گرچه کلمه زادگاه متداول‌تر و به گوش آشناتر است، ولی واژه خاستگاه از آن دقیق‌تر و صحیح‌تر می‌باشد. زیرا ممکن است برخی افراد در طول زندگی خود بیش از یک بار مهاجرت کنند. به این ترتیب نخستین بار که شخص به کوچیدن گام بر می‌دارد زادگاه خود را ترک می‌کند، و اگر بازهم مهاجرت کند جایی را که در کوچ دومی و کوچهای بعدی ترک می‌گوید زادگاهش نخواهد بود. بلکه مکانی است که در کوچ قبلی، کوچگاه او بوده و

اکنون مبدأ کوچ تازه‌ای شده است. و به اصطلاح کوچگاه قبلی در مهاجرت بعدی، تبدیل به «خاستگاه» می‌شود.

در اینجا ممکن است دو پرسش عمدۀ به ذهن بیاید: یکی اینکه نیروهای رباينده از چه دسته عواملی هستند و دورکننده‌ها کدامند؛ اينکه کدام دسته از اين عوامل می‌تواند نقش عمدۀ تری داشته باشد؛ در زمينه پرسش نخست بحثهای زيادي شده است، برای نمونه وضعیت بد و نارسای بهداشت و درمان در روستاهای يك کشور عقب مانده می‌تواند خانواده‌ها را به ترک زادگاهشان وادرار کرده و روانه شهر نماید، بویژه آنهایی را که نیاز بیشتری به پزشک و دارو دارند. مسائل و گرفتاریهای خانوادگی و شغلی به عنوان عامل دورکننده و ملاحظاتی از قبیل امکانات آموزشی و گوناگونی شغلی در شهر به عنوان نیروهای رباينده، از جمله نمونه‌های دیگری از این دو دسته عوامل هستند. اما چنانکه خواهیم دید، گرچه چگونگی عوامل رباينده و دور کننده بستگی به الگوی کوچ دارد، اما واقعیت این است که در بسیاری از جامعه‌های امروزی بخش عمدۀ ای از عوامل دورکننده و رباينده به طور مستقیم وغیر مستقیم ریشه و رنگ اقتصادی دارند، شاید نادرست نباشد اگر بگوییم در تمام کوچهایی که مستقیم یا غیر مستقیم در رابطه با جستجوی شغل، تغییر شغل و یا پیدا کردن شغل بهتر صورت می‌گیرد در واقع عامل اقتصادی در جریان یافتن این مهاجرتها نقش بازی کرده است. در پاسخ به پرسش دوم بسختی می‌توان گفت که در يك الگوی کوچ تنها عوامل دورکننده نقش داشته یا اينکه فقط عوامل رباينده تأثیر داشته‌اند، معمولاً آميزه‌ای از هر دو دسته در تصمیم‌گیری و اقدام به کوچ مؤثر می‌باشد. نه تنها در کوچهایی که بیشتر انگیزه اقتصادی دارند بلکه در کوچهای اداری مانند انتقال يك کارمند از شهری به شهر دیگر و حتی در کوچهای سیاسی که به صورت فرار کردن و پناهندۀ شدن انجام می‌گیرد باز هم ترکیبی از این دو دسته عوامل در عملی شدن کوچ تأثیر دارد. برای نمونه در این پژوهش از کوچ نخستین گروه

ایرانیان زرتشتی به هند یاد خواهد شد که پس از بهم پاشیدن امپراتوری ساسانیان ناچار به کوچ از ایران شدند. اینکه زندگی برای آنها در ایران، پس از سقوط امپراتوری ساسانی همراه با آرامش و خالی از خطر نبود و به صورت شرایط دورکننده آنها را وادار به کوچ از ایران کرد حرفی نیست؛ اما چرا آنها به سوی هند رسپار شدند؟ شاید شرایط مناسب و ربايندهای در هندوستان وجود داشت که آنها با درنظر گرفتن آن شرایط پس از ترک بندر هر مز مقصد های نزدیکتری را که در آن سوی تنگه وجود داشت پشت سر گذاشته و راه طولانی هند را در پیش گرفتند.

کوچ و موقعیت اجتماعی کوچنده

پرسش مهم دیگری که در مبحث عوامل مؤثر در کوچ پیش می‌آید این است که معمولاً چه کسی یا کسانی کوچ می‌کنند؟ در اینجا منظور، توجه کردن به آن گونه مطالبی نیست که در بحث جمعیت‌شناسی مطرح می‌شود، شرایطی مانند سن و جنس در این زمینه معمولی بیش نیستند؛ یا دست کم می‌شود گفت که اینها نمی‌توانند عمدتاً عوامل تعیین کننده در چرایی کوچ باشند. تحلیلهای گمراه کننده در این زمینه کم نیستند. مانند اینکه آیا مردم این نژاد بیشتر مهاجرت می‌کنند یا آن نژاد؛ یا مردم مناطق گرسیر بیشتر کوچ می‌کنند یا سردسیر؟ زنان بیشتر مهاجرت می‌کنند یا مردان؟ هیچیک از این گونه نمودها نمی‌تواند ژرفای اجتماعی و فرهنگی کوچ را تحلیل و تشریح کند. برخی از جامعه‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که کوچ، ابعاد زیست‌شناختی ندارد؛ و ژرفکاوی در طبیعت انسان به حل این مسئله کمکی نمی‌کند⁷. گروهی از صاحب‌نظران با تکیه بر بعضی نظریه‌های روانشناسی، به ویژگیهای روانی افراد اشاره کرده، و عقیده دارند: بعضی افراد طبیعتاً ماجراجو و کاوشگرند، و دلیل کوچ‌گرایی آنها را باید در این

7- W. petersen, op. cit, p. 289.

زمینه جستجو کرد. به نظر می‌رسد این گونه ریشه‌یابی هم نمی‌تواند رهنمودی قانع کننده به دانشجو بدهد. تا جایی که پژوهشگری دیگر بروشنا بیان داشته است که کوچ را نمی‌توان به کمک عوامل روان‌شناسی تحلیل کرد.^۸ در اینجا هدف این نیست که وارد بحثهای روان‌شناسی شده و از پیوندهای استوار و نزدیک ویژگیهای روانی فرد با محیط اجتماعی و فرهنگی پیرامون او گفتگو کنیم. بلکه به نظر می‌رسد که باید ریشه‌ها و علتهای عمدۀ چرایی کوچ فردی و گروهی انسانها را در شرایط اجتماعی جستجو کرد. البته این از ویژگیهای انسان است که هم از شرایط اجتماعی اثر می‌پذیرد، و هم می‌تواند شرایط اجتماعی را با اراده و آگاهانه، کم یا بیش، تحت تأثیر قرار دهد.

می‌توان گفت یکی از پاسخهای پرسش بالا را که پشتونانه علمی داشته و قانع کننده می‌باشد باید در وضعیت اجتماعی فرد یا گروه کوچنده پیدا کرد. باز هم برای نمونه کوچ گروهی از زرتشتیان را از ایران در پایان دورۀ امپراتوری ساسانی شاهد می‌آوریم. پس از بهم پاشیدگی این امپراتوری و ظهور اسلام در ایران و دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی که در پی آن آمد، زرتشتیان درباری و صاحب‌منصبان که خود وسیله توجیه قدرت و سلطه ساسانیان و عامل مؤثر نابرابری در جامعه بودند، و توده مردم دلخوشی از آنها نداشتند، ناگزیر به کوچ شدند؛ ولی زرتشتیان زحمتکشی که در ردیف مردم عادی ایران بودند، احتمالاً پس از مدت کوتاهی که جوشش دگرگونیهای سریع اجتماعی فرو نشست، همچنان به زندگی خود در ایران ادامه دادند. عکس این وضعیت، کوچ روستاییان در کشورهای کم رشد و زیر سلطه امپریالیسم است که گروه گروه به نزدیکترین شهری که امکان کار کردن در آنها وجود دارد و می‌توان لقمه نانی فراهم آورد یورش می‌آورند. این درست عکس فرار صاحب‌منصبان درباری زرتشتی می‌باشد که پس از بهم پاشیدگی شاهنشاهی ساسانی از ایران کوچ کردند. در کوچ روستاییان

8- Ibid, p. 299.

نخست گروههایی از ده به شهر کوچ می‌کنند که توانایی چندانی برای اداره امور کشاورزی و به دست آوردن محصولی که زندگی محدود و سطح پایین روستایی آنها را اداره کند، ندارند؛ مثلاً زمین کافی ندارند، آب کم است، هر رویداد طبیعی از قبیل سرما و سیل و تگرگ می‌تواند تمام رزمات یک‌ساله آنها را یک‌شنبه نابود کند، و از این‌رو زندگی آنها همیشه در لبهٔ پرتگاه است. آماده شدن برای مبارزه با رویدادها و آفتهای طبیعی و امکان حاصلخیز کردن خاک و تهییه بذر خوب و پرورش محصول بهتر و فراوان نیاز به امکانات فنی و مالی مناسبی دارد، هر کس که به این امکانات نسبی دسترسی کمتری دارد زودتر از دیگران روستا را ترک می‌کند و به شهر و کارهای دشوار و ناپایدار کارگری آن روی می‌آورد.

در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم، عمدت‌ترین الگوی کوچ در کشورهای تحت سلطهٔ امپریالیسم همین کوچ روستاییان به شهرها است گرچه کوچهای بین شهری بویژه از شهرهای کوچک به شهرهای بزرگتر و مرکز استانها هم فراوان است، ولی شمار عمدت‌ای از درون کوچندگان این گونه کشورها، کوچ روستاییان به شهرهاست.

کوچ روستاییان به شهرها از واقعیتهای پراهمیت و نگران‌کننده‌ای است که باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد، منابع موجود نشان می‌دهد نرخ رشد جمعیت در ایران در دههٔ ۱۳۵۰ نزدیک به $\frac{3}{4}\%$ بوده است، نکته مهم اینکه علی‌رغم بالاتر بودن آهنگ رایش در خانواده‌های روستایی نرخ رشد جمعیت در سال ۱۳۵۳ در کل جمعیت روستاهای ایران $\frac{2}{5}\%$ بوده در حالی که در شهرها به $\frac{4}{5}\%$ و حتی در تهران به $\frac{6}{6}\%$ هم رسیده است^۹. این ارقام شاهدی تکان دهنده براین واقعیت است که روستاییان به طور زنجیره‌ای و گروه گروه از روستایی زادگاه خود فرار می‌کنند. در اینجا اشاره می‌کنیم که اگر این را واقعیتی تکان دهنده یا نگران‌کننده برشمردیم، منظور این نیست که تنها چاره

۹- مرکز آمار ایران، اندازه‌گیری رشد جمعیت، ۱۳۵۵ ص ۱۹.

و واکنش این است که از آمدن این مهمانان ناخوانده جلوگیری کنیم و یا آنها را وادار به بازگشت نماییم. واقعیت این است که فقر و تنگدستی و عدم امکانات زندگی در روستا آنها را ناگزیر به ترک زادگاهشان می‌کند. بدنظر می‌رسد یا باید آنچنان شرایط راضی‌کننده‌ای برای آنها در روستا فراهم کرد، یعنی امکان کار و پاسخگویی به نیازهای بهداشتی، درمانی، و اجتماعی آنها را عملی کرد که ناچار به ترک روستا نشوند، و یا در شهر همین امکانات را برای آنها فراهم آورد که زندگی شهر به صورت یک گره کور و فشارآور امروزی نباشد. داوری درباره اینکه کدامیک از این دو راه حل بر دیگری برتری دارد یک بحث نظری کلی و مورد توجه در پویش توسعه اقتصادی و اجتماعی است. به کار بستن یکی از این دو راه، بستگی به خطمشی کلی تصمیم‌گیرندگان و برنامه‌ریزان دارد.

الگوهای کوچ:

چنانکه پیش از این‌هم گفته شد تا قبل از سکونت‌گزینی و شهرنشینی، کوچ، رفتاری همگانی بود که به طور منظم تکرار می‌شد. این پدیده را الگوی کوچهای بدی (nomadic) یا ایلیاتی (ایلیابان‌نشینی) نامیدیم. الگوی دیگر، کوچهای دستوری یا اجباری است، بدین معنی که گاهی کسی یا کسانی را در چارچوب قوانین مدون حقوقی گناهکار شمرده و به عنوان محکوم اورا وادار به ترک محل زندگی خود می‌کنند، این جایجایی با واژه تبعید مشخص می‌شود. و اما الگوی سومی برای کوچ وجود دارد که همین کوچهای فراوان امروزی است. نظریه‌ها و بحثهایی که در اینجا مطرح می‌شود و نیز مطالبی که در گفتار قبلی درباره عوامل مؤثر در کوچ مطرح شد تنها تحلیل کننده دسته سوم از الگوهای مهاجرت است.

بدون شک کوچهای دسته سوم که امروزه متداول‌تر است می‌تواند انگیزه‌ها و علتهای گوناگونی داشته باشد. برای تحلیل هر مورد و

نمونه، نخست باید انگیزه و علت اصلی کوچ را باز شناخت و آن‌گاه برپایه نظریه‌های موجود آن را تحلیل کرد. بسیاری از پژوهشگران کار و عوامل اقتصادی را مهمترین دلیل برای کوچ دانسته‌اند.^{۱۰} براساس بررسی یکی از پژوهشگران ایرانی، که در دهه ۱۳۴۰ انجام داده، جستجو و پیدا کردن کار مهمترین دلیلی است که حدود ۷۵ درصد مردان ایرانی را وادار به مهاجرت کرده است. توضیح اینکه هنگامی که سرپرست خانواده‌ای مهاجرت می‌کند بدون شک دیریا زود و استگان یعنی زن و فرزند او هم مهاجرت می‌کنند، گاهی هم سرپرست می‌تواند زن خانه باشد. در هر صورت اگر زن یا مرد را که سرپرست و عضو اصلی خانواده هستند تصمیم گیرنده اصلی کوچ بدانیم، علت کوچ آنها را می‌توانیم در جدول زیر خلاصه کنیم.

دلیل کوچ ایرانیان در ۱۳۴۳

دلیل عضو اصلی خانواده برای کوچ	مردان %	زنان %
جستجوی کار بهتر	۶۳/۷	۲/۹
جستجوی کار	۱۳/۵	۵/۰
اتقال	۱۱/۱	۰/۵
ازدواج	۰/۴	۷۳/۶
پیوستن به خانواده	۲/۶	۱۲/۳
آموزش	۲/۱	۰/۷
دلیل‌های دیگر	۵/۹	۴/۲
ذکر نشده	۰/۷	۰/۸
جمع	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰

M. Hemmasi, Migration in Iran, 1974, p. 112. مأخذ

10- F. Ershad, Migration and Life - Style. work and Leisure in an Industrialising Iranian City, (a ph. D. dissertation, University of London) 1978, p. 116.

در پژوهشی که نویسنده این کتاب بر روی گروهی از مهاجران که در دهه ۱۳۴۰ از روستاهای اراک به آن شهر کوچ کرده‌اند به عمل آورده همین نتیجه بدست آمد. چکیده سخن اینکه در تحلیل کوچ یک فرد یا یک گروه، نخست باید هرچه دقیق‌تر و علمی‌تر علت یا علتها و انگیزه‌های واقعی کوچ را تعیین کرد، سپس به مطالعه موقعیت اجتماعی و شخصیت کوچنده در رابطه با علت کوچ پرداخته و آنگاه موضوعهای دیگری از قبیل خوی‌پذیری و سازگاری مهاجر با محیط اجتماعی کوچگاه مورد بررسی قرار گیرد.

ب) آمدهای کوچ:

به نظر می‌رسد از جمله پرسش‌های مهم و عمده‌ای که جامعه‌شناسی در مبحث کوچ مورد تحلیل قرار می‌دهد: نخست، این است که چرا کسی یا گروهی از محلی به محل دیگر کوچ می‌کنند؟ دوم، اینکه پیامد این کوچ چیست؟ یکی از مسائل و موضوعهای عمده پیامد کوچ پویش مانندگردن کوچنده با اعضای جامعه میزبان و جریان فرهنگ‌پذیری وی از فرهنگ کوچگاه است.

۱- مانندگردن، فرهنگ‌پذیری، سازگاری: ساده‌ترین عنصر زندگی اجتماعی انسان، عمل یا کنش اجتماعی (social act) است. کنش اجتماعی یک سلسله حرکتهای بارزی است که انسان در رابطه با دیگران انجام می‌دهد تا به هدفی که در نظر دارد برسد. چون کنش اجتماعی ناچار برخورد با دیگران را همراه دارد، خواهی‌نخواهی کنش هر فرد انسانی، دیگری یا دیگران را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار می‌دهد و کنش دیگران هم به گونه‌ای در او اثری کم یا بیش می‌گذارد. از این‌رو است که عموماً از مقوله‌ای به نام «کنش متقابل اجتماعی» Social Interaction گفتگو می‌شود. کنشهای متقابل اجتماعی بردو گونه‌اند: کنشهای متقابل پیوسته و کنشهای متقابل گستته. همکاری (cooperation) و مانندگردن (competition) از جمله کنشهای متقابل پیوسته، و هماورددجویی (assimilation)

رقابت (rivalry) وستیز (conflict) از جمله کنشهای متقابل گستته هستند^{۱۱}. به این ترتیب مشاهده می‌کنیم که پویش مانند گردی، موضوعی کلی در جامعه‌شناسی است. در اینجا برای جلوگیری از به درازا کشیدن سخن، شایسته است که آن را تنها در رابطه با مسئله کوچ مورد بررسی قرار دهیم. برخی اندیشمندان، مانند گردی و فرهنگ‌پذیری (acculturation) را یکی دانسته‌اند؛ اما عموماً مانند گردی را شامل فرهنگ‌پذیری دانسته و یا به عبارتی روشنتر، فرهنگ‌پذیری را مهمترین نمود پویش مانند گردی برمی‌شمارند. گفته‌می‌شود و فرهنگ‌پذیری همانگشدن شخص است با رسوم و اخلاق و دیگر ارزشها و مظاهر زندگی اجتماعی محیطی که شخص در آنجا می‌زید. باید اشاره کنیم که جریان فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری در کودکی که در یک محیط اجتماعی چشم به جهان می‌گشاید و در همان محیط پرورش می‌یابد، بتدریج و آهستگی صورت می‌گیرد و شخص بدون اینکه خودش بخواهد یا بداند یا احساس تحملی کند به رنگ فرهنگ محیط خود درمی‌آید. اما پویش مانند گردی بویژه فرهنگ‌پذیری در یک کوچنده دشوارتر صورت می‌گیرد و برای اینکه بتواند در کوچگاه زندگی کرده و با دیگران رابطه داشته باشد ناچار است خواهی نخواهی بسرعت درمسیر پویش مانند گردی و فرهنگ‌پذیری قرار گرفته و کم یا بیش پیشبرود. کوچنده ناچار است در کوچگاه که رسید رفته باورها و الگوهای فرهنگی گذشته خود را رها کرده، و ارزشها و الگوهای فرهنگی کوچگاه را بپذیرد. معمولاً چون کوچنده نمی‌تواند به طور کامل و مطلق فرهنگ گذشته خود را فراموش کرده و فرهنگ تازه را مانند آنها یی که در آن محیط زاده و پرورده شده‌اند بپذیرد بعلاوه چون فرهنگ‌پذیرهای پویا و تحول‌پذیر است، از آمیزش این دو فرهنگ به دنبال پویش مانند گردی گروه مهاجر با فرهنگ کوچگاه،

فرهنگ سومی به وجود می‌آید^{۱۲} و احتمالاً روبه گسترش می‌گذارد. گفته می‌شود فرهنگ هر جامعه در عین حالی که یکپارچه است، اما تظاهرات و نمودهای فرهنگی آنها بی‌که در طبقه بالا و مرتفع جامعه قرار دارند با مردمی که در طبقه پایین هستند، کم‌یا بیش متفاوت است. این تفاوت‌ها را می‌توان در روش صحبت کردن، روابط دوستانه، ارزشهای اخلاقی، و اجرای سایر رسوم اجتماعی و به طور کلی در شیوه زندگی آنها مشاهده کرد. کوچنده‌هم به طور کلی با توجه به موقعیت اجتماعی‌شیوه در محیطی که پیش از کوچ زندگی می‌کرده – یعنی خاستگاه – رنگ و درونه فرهنگی و اجتماعی ویژه خود را دارد. و هنگامی که به کوچگاه می‌رسد نخست باید با طرح کلی فرهنگ میزبان آشنا شود، سپس رفته رفته با توجه به شغل و نقش و به طور کلی موقعیتی که پیدا می‌کند، جایگاه فرهنگی خود را یافته و با آن همنوا و همانند گردد. هرچه عناصر فرهنگی خاستگاه و کوچگاه باهم متفاوت‌تر باشند پویش مانند گردی و فرهنگ‌پذیری دیرتر و دشوارتر صورت می‌گیرد. این امر بویژه هنگامی که به پاره فرهنگ ویژه لایه اجتماعی کوچنده در گذشته و حال توجه شود پیچیده‌تر و بحث‌انگیز‌تر می‌شود، حتی گاهی ویژگیهای فرهنگ یک لایه اجتماعی موجب تشویق وی به کوچ می‌شود چون فرهنگ آن لایه در کوچگاه چندان بیگانه نیست. اما گاهی به علت بیگانگی بکلی او را از کوچ پشیمان می‌کند. فرهنگ لایه روش‌فکران از نمونه اولی است. در برخی از آنها پاره فرهنگ‌شان از پویایی بیشتری برخوردار است و می‌تواند ارزشهای فرهنگی نو را جذب کند، و در برخی برعکس ویژگیهای فرهنگی آن قدر بی‌ریشه و متزلزل است که می‌تواند براحتی آن را فراموش کرده و فرهنگ دیگر را بپذیرند. در کارگران و بویژه آنها بی‌که از کشوری به کشور دیگر می‌روند و تفاوت فرهنگی زیادی را تحمل می‌کنند، پویش

مانندگردی و فرهنگ‌پذیری دشوارتر و کندر و بافشار بیشتری صورت می‌گیرد. بویژه هنگامی که در جامعه میزبان روابط اجتماعی پیچیده‌تری وجود داشته باشد. در جامعه آمریکایی و برخی از جامعه‌های سرمایه‌داری دیگر غرب که علاوه‌بر این، مسئله شرم آور تبعیض نژادی و قومی هم وجود دارد و با حیله‌های ظرفیگاه بگاه برآتش آن دامن زده می‌شود، پویش مانندگردی سیاه‌پوستان رحمتکش به اندازه‌ای سخت و دشوار است که برخی از آنها را دچار بیماریهای مالیخولیایی، افسردگی شیزوفرنی، گوشنه‌نشینی و حتی جنون کرده و در بعضی موارد هم که کوچندگان بطور گروهی زندگی می‌کنند، نه تنها علاقه‌ای به پذیرش فرهنگ آمریکایی از خود نشان نمی‌دهند بلکه می‌کوشند تا عناصر فرهنگی گنسته خود را زنده و جاری نگهدارند. و در درون جامعه میزبان برای خود یک جزیره یا محدوده فرهنگی خاص پدید آورده و با آن زندگی می‌کنند. این واقعیت فقط در مورد سیاه‌پوستان نیست بلکه در مورد ایتالیاییهای مهاجر در آمریکا نیز دیده شده است.

برای تکمیل مطلب، اشاره‌ای به پویش سازگاری اجتماعی می‌کنیم: چنانکه گفته شد کنشهای متقابل اجتماعی به دو دستهٔ پیوسته و گستته تقسیم می‌شوند که مانندگردی و فرهنگ‌پذیری جزء دستهٔ اول کنشهای متقابل اجتماعی شناخته شدند. معمولاً آمیختن کنشهای پیوسته و گستته به همسازی (accommodation) می‌انجامد همسازی کوششی است برای رفع اختلاف کنشهای متقابل پیوسته و گستته، یا برای رفع اختلاف اشخاص و یا انجام دهنده‌گان کنشها. همسازی به صورتهای گوناگون نمایان می‌شود. صورت کامل همسازی، سازگاری (adjustment) است، یا به عبارت دیگر سازگاری صورت نهایی همسازی است. برای روشن‌تر شدن مطلب می‌توان گفت سازگاری همسازی است که با خواست و آگاهی شخص صورت می‌گیرد.^{۱۳}

دانستیم که فرهنگ، عصارة زندگی اجتماعی است. بازتاب ارزشها

و عناصر فرهنگی در تمامی اندیشه‌ها، کردارها و آرزوها محسوس است. پرسور سیمپسون Simpson می‌گوید: «تکامل اجتماعی و فرهنگی از دیرباز – یعنی از دوران یخ‌بندان زمین به‌این سو جایگزین تکامل طبیعی انسان شده و نقش اساسی و بنیادی در زندگی انسان بازی می‌کند.»^{۱۴} از این‌رو است که می‌گویند انطباق طبیعی (natural adaptation) که شرط اصلی زندگی حیوان است، در زندگی انسانی اهمیت خود را از دست داده و جای آن را سازگاری اجتماعی (social adjustment) گرفته است. آنچه برای انسان مهم و ضروری است سازگاری وی با فرهنگ جامعه می‌باشد. برای اینکه کوچنده بتواند در جامعه کوچگاه زندگی کند و نیازهای خود را برآورد، ناچار است با آگاهی و عمد رفتار خود را با فرهنگ جامعه میزبان سازگار کند.

به‌نظر می‌رسد که فرهنگ‌پذیری عبارت است از دل‌کندن از فرهنگ پیشین و پذیرفتن و دل‌بستن به فرهنگ نو و آمیختن با احساسات و طرز تفکر و خاطره‌های خوب و بد مردمی که در جامعه میزبان زندگی می‌کنند.^{۱۵} از این‌رو پویش فرهنگ‌پذیری امری تدریجی و گستردۀ و ژرفناک است. اما سازگاری، پویشی است که کوچنده را از همان روز نخست ورودش به کوچگاه تحت تأثیر قرار می‌دهد. شخص مهاجر برای تأمین نیازهای خود و ادامه زندگی و احتمالاً تحرک اجتماعی در آینده دور یا نزدیک، با اراده و آگاهانه می‌کوشد تا با معیارهای فرهنگی جامعه کوچگاه آشنا شده و برای رفع نیازهای خود آنها را به کار بندد.

۳- حاشیه‌نشینی

به طور قطع نمی‌توان داوری کرد که ریشه و اثره حاشیه‌نشینی از کجاست، برخی چنین ریشه‌یابی می‌کنند که کوچندگان بینوا و تنگدستی

14- G.G. Simpson, Biology and Man, N.Y. 1969, p. 62.

15- International Encyclopedia of the Social Sciences. op. cit, p. 438.

که از راههای دور یا نزدیک به شهرها می‌آیند، و در اثر فقر مالی نمی‌توانند مسکنی برای خود فراهم آورند، ناچار در حاشیه شهرها و در زمینهای نامرغوب که نه به درد کشاورزی می‌خورد نه هنوز شهریان برای پی‌زیزی ساختمان به آنجا روی آورده‌اند بار خود را افکنده و آشیانهای اغلب از حصیر و حلبی برای سکونت خود می‌سازند. نمود بارز وضعیت این مهاجران زندگی در کناره شهرها است، تصور می‌رود اینها مظهر حاشیه‌نشینی بوده و ریشه واژه حاشیه‌نشینی از این وضعیت، نشأت یافته است. بدون توجه به ریشه این واژه، می‌دانیم که در حاشیه شهرهای کم یا بیش بزرگ کشور خودمان هم اینگونه محله‌ها وجود دارد. اما واژه حاشیه‌نشینی تنها مفهوم جغرافیایی و حتی جمعیتی ندارد، بلکه عنصر فرهنگی آن به اندازه‌ای قابل توجه و مهم است که گویی نمودهای جغرافیایی و جمعیتی جنبه ظاهری حاشیه‌نشینی بوده و عناصر فرهنگی میان محتوا و درونه آن می‌باشد. با این توضیح کوتاه مشاهده می‌کنیم که واژه حاشیه‌نشین marginal man باید مفهومی گسترده‌تر داشته باشد، که در بیشتر جامعه‌ها و برای بیشتر جامعه‌شناسان و اندیشمندان علوم اجتماعی و روانشناسان، واقعیتی آشناست. در مورد انسان حاشیه‌نشین، اگرچه ظاهر قضیه این است که وی در مسکنی بسیار فقیرانه و سرهم‌بندی شده در حاشیه شهر زندگی می‌کند، ولی ژرفای مفهوم گویای آن است که شخص در فرهنگ رایج جامعه جایی ندارد بلکه در حاشیه آن زندگی می‌کند، از محیط فرهنگی قبلی خود بیرون آمده و هنوز هم به دلیلهای گوناگون جذب فرهنگ میزبان نشده است؛ نه به این فرهنگ تعلق دارد و نه به فرهنگ قبلی، تقریباً در حالت بینایین به هردو فرهنگ بیگانه است.^{۱۶}

در کشوری مانند ایران که حجم عمده‌ای از کوچندگان از روستاها آمده‌اند، حاشیه‌نشین کسی است که در واقع نه شهری است و

16- R. E. Park, Human Migration and Marginal Man, American Journal of Sociology, vol. 33, 1928, pp. 881 - 893.

نه روستایی. با توجه به پدیده‌های کوچ و شهرنشینی در کشورهای تحت سلطه امپریالیسم، می‌توان برای روش‌تر کردن این مفهوم از «حاشیه‌نشینی شهری» گفتگو کرد. اگر برخی استثناء‌هارا کنار بگذاریم، تقریباً حاشیه‌نشین شهری، شخصی را در ذهن منعکس می‌کند که از روستا به شهر کوچ کرده و با این شکل فقیرانه در شهر زندگی می‌کند.^{۱۷} از آنجا که تنگ‌ستی ژرف و زندگی ناپایدار از ظاهر خانهٔ حاشیه‌نشینان هویدادست، وضعیت مسکن آنها نمود بارزی از درونهٔ زندگی و فرهنگ حاشیه‌نشینی است لذا کیفیت و نوع مسکن آنان به صورت معیاری نمایان برای تشخیص پدیدهٔ حاشیه‌نشینی شده است. چنانکه می‌دانیم در کشوری مانند ایران واژه‌هایی مانند: آلونک‌نشینی، زاغه‌نشینی، کپرنیشینی، حلبی‌آباد، پلیت‌آباد، گودنشینی، و زندگی در اتفاق‌کهایی که در پهلوی کوره‌های آجریزی در بیرون شهر قرار دارند، و نیز واژه‌هایی از قبیل Shanty town, getto, squalor، در زبانهای اروپایی، معادل همین واژه علمی حاشیه‌نشینی شهری هستند. همهٔ این واژه‌ها مستقیماً اشاره به مسکن و محل زندگی افرادی می‌کند که به آنها حاشیه‌نشین می‌گوییم. در عین حال که مسکن عاملی نیست که در بردارندهٔ تمامی مفهوم حاشیه‌نشینی و بویژه مفهوم فرهنگی آن باشد، ولی یکی از عوامل تعیین‌کننده به شمار می‌آید؛ حتی مسکن می‌تواند در فراسوی مفهوم حاشیه‌نشینی، عاملی تعیین‌کننده برای دسته‌بندی کردن مردمی باشد که در یک مجموعهٔ شهری زندگی می‌کنند.

حاشیه‌نشینی در کشورهای ثروتمند با حاشیه‌نشینی در کشورهای استشمار شده آسیا، آفریقا و آمریکای جنوبی و مرکزی در برخی موارد کم یا بیش متفاوت است، مثلاً گروهی از مهاجران بنگلادشی در شهر لندن در محلهٔ ویژه‌ای زندگی می‌کنند که این محله کاملاً در حاشیهٔ

۱۷- برای مطالعهٔ بیشتر به منبع زیر مراجعه کنید؛ دکتر اکبر آفاجانیان، دکتر مجید پایدار، پژوهشی در مشکل اجتماعی حاشیه‌نشینی، سلسله‌مقالات و گزارش‌های تحقیقاتی در حال انجام، جزوء شماره ۲۶ دانشگاه شیراز، ۱۳۳۶.

لندن نیست، بلکه نسبت به وسعت شهر لندن شاید بیشتر نزدیک مرکز شهر باشد ولی اینها به مفهوم کلی اجتماعی حاشیه‌نشین هستند، کما اینکه در گوشه و کنار تهران هم محله‌های کوچکی پیدا می‌شود که اصلاً در حاشیه شهر نیست و در داخل شهر است ولی مردم آن حاشیه‌نشین هستند. وضعیت زندگی اهالی بنگلادشی آن محله در لندن چندان بی‌شباهت به زندگی مردم جنوب تهران و حاشیه‌نشین‌های اراک و اهواز نیست، ولی در همان شهرهای اروپا و آمریکا محله‌هایی هم وجود دارد که در آنها ژاپنی‌ها، چینی‌ها، و یا ایتالیائیها زندگی می‌کنند. وضعیت فیزیکی و اقتصادی این گونه محله‌ها چندان شباهتی به حاشیه‌نشین‌هایی از قبیل محله بنگلادشی‌های لندن یا گودنشین‌های تهران ندارد. اینها بیشتر از نظر فرهنگی حاشیه‌نشین هستند و نمود اقتصادی زندگی آنها در درجه دوم اهمیت قرار دارد. در صورتی که وضعیت زندگی کوچندگان چهدر ایران و چهدر انگلیس یا دیگر کشورها، شدیداً تحت تأثیر وضعیت اقتصادی آنهاست؛ مهاجرانی که به علت نداشتن مهارت کافی یا به دلایل دیگر نتوانند شغلی پایدار و راضی کننده پیدا کنند که با درآمد ناشی از آن زندگی خود را اداره نمایند عموماً به حاشیه‌نشینی کشیده می‌شوند. به عبارت دیگر حاشیه‌نشین کسی است که به علت فقر مالی و نداشتن امکانات لازم برای زندگی در شهر، در کوشش برای مانندگردی و سازگاری با فرهنگ شهری به راحتی موفق نمی‌شود و از این رو جریان فرهنگ‌پذیری آنها (که یک جریان دوچاره است یعنی هم فرهنگ میزبان باید آنها را بپذیرد و هم آنها بتوانند فرهنگ میزبان را پذیرند) بسیار دشوار و کند و ناقص صورت می‌گیرد. درنتیجه وضعیت حاشیه‌نشینی آنها دائماً ژرف‌تر می‌شود. متاسفانه منبعی در دسترس نداریم که نشان دهد: آیا مهاجران ایرانی که در طول چند قرن مورد مطالعه این پژوهش به هند کوچ کرده‌اند زندگی حاشیه‌نشینی داشته‌اند یا خیر؟. از شواهد موجود چنین استنباط می‌شود که: اولاً به دلیل آشنایی فرهنگی بیشتر کوچندگان ایرانی با فرهنگ طبقه مرفه و حاکم جامعه هند و ثانیاً به

دلیل وجود امکانات اقتصادی و فرهنگ مادی آنان، کمتر گمان می‌رود که این مهاجران به زندگی حاشیه‌نشینی به مفهوم کلی و متدالو امروزی کشیده شده باشند. واژه حاشیه‌نشینی را در مفهوم کلی آن در نظر گرفته و تنها به جنبه فرهنگی آن نمی‌پردازیم. بلکه جنبه اقتصادی و بویژه وضعیت مسکن و محله سکونتی حاشیه‌نشینان نیز معیاری است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و مفهوم متدالو حاشیه‌نشینی که بیشتر یک واقعیت قرن معاصر است، معنایی گسترده‌تر از بار فرهنگی آن دارد. درباره وضعیت حاشیه‌نشینی مهاجران ایرانی به هند در فصلهای آینده نیز اشاره‌ای خواهد شد.

از آنجاکه حاشیه‌نشینی با چهره کسریه مسئله آمیزش، از جمله واقعیتها در دنیاک جامعه‌های استثمار شده است جا دارد که در باره چند نکته عمده این پدیده اشاره‌ای بشود: نخست اینکه حاشیه‌نشینی و مهاجرت دو پدیده اجتماعی جداگانه‌اند که در یکجا برهم منطبق می‌شوند، از این‌رو اگر تمامی حاشیه‌نشینان، هم از جمله کوچندگان تازه وارد شهر نباشند، اما زادگاه عموم یا بیشتر آنها، روستاهای دور یا نزدیک آن شهر است. در بررسی‌هایی که در کشور خودمان از حاشیه‌نشینان تهران، اهواز، همدان، بوشهر، باختران (کرمانشاه) و بندرعباس در دهه ۱۳۵۰ صورت گرفته است بیش از ۸۰٪ رؤسای خانواده‌های حاشیه‌نشین این شهرها در روستا زاده شده‌اند و در گذشته‌های دور یا نزدیک به شهرهای یاد شده کوچ کرده‌اند.^{۱۸} یعنی بسیاری از آنها سالهای است که از ده بهشهر آمده‌اند. حتی اگر گزافه‌گویی نباشد، شاید برخی از کوچندگان مدت‌ها طول می‌کشد تا به چنین جایی – یعنی محله حاشیه‌نشینها – دسترسی پیدا کرده و بتوانند خود را در آنجا جای دهند و همنگ مردم آنجا

۱۸- به تحقیقاتی که در سالهای ۱۳۵۱ و ۵۲ در مؤسسه مطالعات تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران در زمینه «حاشیه‌نشینان» ۶ شهر ایران شده مراجعه کنید. برای نمونه: محمدرضا کازرونی و هوشنگ قلعه گلابی، حاشیه‌نشینان ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

شوند.

ثانیاً: نکتهٔ دیگر، رابطهٔ پیچیده و بفرنج پدیدهٔ شهرنشینی با کوچ و حاشیه‌نشینی است. رشید ابراهیم در چند عبارت کوتاه چکیدهٔ این بفرنجی را چنین بیان کرده است: «در نتیجهٔ کوچ کنترل نشده و بی‌رویهٔ مزدم از روستا به شهر، شهرهای کشورهای استعمار شده، بدترین و کریه‌ترین نمود شهرنشینی را از خود نشان می‌دهند، بیمارستان و امکانات درمانی و بهداشتی کم است، پس بیماری زیاد است؛ زهکشی و شبکهٔ فاضلاب شهرناقص است، پس شهر به طور چشمگیری کثیف است؛ زمینهای بازی و گردشگاهها و امکانات سرگرمی کم است، پس بزهکاری در بین جوانان فراوان است؛ امکانات شغلی و استخدامی محدود است، پس فقر و تهییستی کولاك می‌کند و بالاخره مسکن کم است، پس تراکم جمعیت و آلونک‌نشینی و شب‌خوابی در خیابانها زیاد است.^{۱۹}»

آخرین مطلب در پایان این فصل، نگاهی گذرا به برخی دیگران نمودهای زندگی حاشیه‌نشینی است. منظور از این یادآوری توجه دادن بیشتر خواننده به چگونگی وضعیت مانندگردی، فرهنگ‌پذیری و سازگاری اجتماعی کوچندگان از روستا به شهر است. چون اغلب حاشیه‌نشینان در اثر فشار زندگی و شدت تنگدستی و بیکاری از روستا به بیرون پرتاب شده‌اند، در شهر نه سرمایه‌ای دارند که سوداگری کنند نه مهارتی که شغل پایداری برای خود دست و پا کنند، عموماً بی‌سواد یا کم‌سواد هستند و تنها فرصت شغلی برای آنها کارگری است آنهم کارهای ساده که به نیروی بدنی زیاد احتیاج دارد. نسبت بسیار کمی از حاشیه‌نشینان در سطح مهارت و تخصصی هستند که بتوانند کاری ثابت و درآمدی کافی داشته باشند. علاوه‌بر این، تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که در کل جمعیتهای حاشیه‌نشین، نسبتی قریب ۳۰٪ بخش فعال و شاغل آنها را تشکیل می‌دهد و بقیه ظاهرآ بیکارند. از این رو

19- A. R. Ebrahim, "The Influence of Industrialization on Culture in Developing Countries", in: R. Robinson (ed.), *Industrialization in Developing Countries*, 1965.

علی‌رغم زندگی بسیار رقت‌بار، میزان بزهکاری در بین آنها کم و اندک نیست.^{۲۰} صرفنظر از اینکه آن ۳۰٪ هم عمله و کارگر ساده هستند، حدود ۶۰٪ آنها جذب کارهایی از قبیل ماشین‌شویی و ماشین‌پایی و کارهای خانگی – زنان – و مانند اینها می‌شوند، و گاهی هم به فروش و قاچاق مواد مخدر و دیگر کارهای همراه با فساد و انحراف دست می‌زنند. به دلیل فقر عمیق اقتصادی و ضعف پیوندهای فرهنگی با جامعه، از آلودگی جسمی و اخلاقی چندان پرهیزی ندارند و ناجار و بتدریج به فساد کشیده شده و حاشیه‌نشینی محیط مساعدی برای پرورش فرهنگ لمپنیسم می‌شود.

۲۰. اقتباسی از تحقیقات حاشیه‌نشینی مؤسسه تحقیقات و مطالعات اجتماعی در سالهای ۵۱ و ۵۲.

فصل ۳

تاریخ مختصر هند تا سده هیجدهم

قسمت اول - هند باستان

۱ - کلیات.

ویل دورانت یکی از کتابهای تاریخ تمدن خود را با این جمله شروع می‌کند: «پژوهشگر دوران ما را هیچ چیز بیش از این شرمنده نمی‌سازد که آشنایی او با هند در همین اواخر و آن هم به صورتی ناقص و نارسا فراهم گردیده است.»^۱ شاید منظور وی این نباشد که با گذشته و حال جامعه‌ها و ملت‌های دیگر آشنایی کامل داریم ولی با هند نآشنا هستیم. بلکه مقصود وی این است که شناخت و آگاهی از تاریخ هند برای پیگیری تاریخ تکامل تمدن بشر امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است.

در این پژوهش لازم است بخش‌هایی از تاریخ هند را به طور خیلی فشرده و مختصر مرور کنیم. البته شناسایی تاریخ پربار و مؤثر جامعه کهن سال هند نیاز به کوشش فراوان و جداگانه‌ای دارد که از حوصله این تحقیق بیرون است؛ برای نمونه می‌توان به نوشه‌های جواهر لعل - نهر، گوردن چایلد، ویل دورانت، ابوریحان بیرونی و منابع دیگری

۱ - ویل دورانت، تاریخ تمدن، مشرق زمین گاهواره تمدن: هند و همسایگانش، کتاب اول، بخش دوم، ترجمه مهرداد مهرین، ۱۳۴۳، ص ۵۷۳.

که در انهرست مآخذ کتاب آمده مراجعت نمود. در این گفتار نمی‌توانیم مرور نسبتاً کامل و حتی گذرا و مختصری از تمامی تاریخ هند داشته باشیم. هدف عمدۀ بررسی آن دسته واقعیتها و جریانهای تاریخی هند است که به طور مستقیم و غیرمستقیم با موضوع مهاجرت مردم و بویژه ایرانیان به سرزمین هند و ویژگیهای مهاجر پذیری آن دیار پیوستگی دارد. بنابراین هدف، تحلیل همه‌جانبه و مفصل تاریخ هند نیست. تنها منظور، آگاهی یافتن از زمینه‌های تاریخی است که در برانگیختن کوچهای فردی و گروهی و جذب مهاجران به هند مؤثر بوده است.

نهرومی نویسد «بین دوره‌ای که تمدن در آیندوس Indus Civilization در هند رواج داشته – یعنی هزاره سوم پیش از میلاد مسیح – تا دوره کنونی، شکافهای زمانی و دوره‌های ناشناخته‌ای وجود دارد که آگاهی‌های ما درباره آنها بسیار اندک است. شکی نیست که بین دوره‌های پیاپی زندگانی اجتماعی مردم هند ارتباط و استمرار وجود داشته و یک زنجیر ناگسسته، گنسته‌های بسیار دور این مردم را به امروز پیوند می‌دهند. اما بسیاری از دانه‌های این زنجیر و مقاطع این جریان هنوز کاملاً روشن نشده است». ^۲ پژوهشگر دیگری نیز همین گفته را به عبارت دیگر چنین بیان می‌کند: «هند شبه جزیره پهناوری است و تحول و تکاملش پیوسته و انقطاع‌ناپذیر و بسی شگفت‌انگیز بوده و تمدنش از موهنجودارو و حتی پیش از آن آغاز شده و تا دوران گاندی و تاگور و سپس تا امروز ادامه یافته است». ^۳

شبه قاره هند نزدیک به ۳۹۶۰۰۰ کیلومتر مربع و جمهوری کنونی هند حدود ۳۲۷۰۰۰ کیلومتر مربع وسعت دارد. نویسنده کتاب تاریخ تمدن... هند و همسایگانش، به منظور مجسم ساختن نقشه شبه قاره هند برای خواننده چنین می‌نویسد «... مثلث عظیمی است که از منطقه برفهای جاودانی هیمالیا تا گرمای همیشگی سیلان بتدربیج

2— J.L. Nehru, Discovery of India, London, 1956, p. 60.

3— ویل دورانت، همان منبع، ص ۵۷۳.

باریک شده و پیش رفته است، کشور ایران در گوشة چپ آن قرار گرفته که از نظر مردم و زبان و ایزدان با هند دوران و دایبی تردیکی بسیار دارد.^۴ به علت وجود کوههای عظیم هیمالیا در سرتاسر شمال و نیز آبهای اقیانوس هند در سراسر ضلع شرقی و غربی آن، تنها از دو گوشه شمال غربی و شمال شرقی ارتباطش با مناطق جغرافیایی و فرهنگی سرزمینهای دیگر دورانهای باستان میسر بوده است.

هند دارای مناطق قابل کشت فراوان، آب و هوای متنوع، جلگه‌های آبرفتی وسیع مانند جلگه‌های پنجاب، دره گنگ، جلگه جمنا و گجرات است. در رساله جغرافیای مقدسی درباره هند در سده چهارم هجری چنین آمده: «اینجا سرزمین زر و بازر گانی است. داروها، وسائل، پانید [شکر تصفیه شده]، محصولات شگفت، برنج و موز ارزانی را با داد، انصاف، و سیاست و نیز نخلستان و خرما و کالاهای دیگر و سود و درآمد سرشار را با سفرازی و بازر گانی و صنعت جمع دارد».^۵ چنین معلوم است که لاقل ایرانیان هند را به عنوان سرزمینی حاصلخیز و پر برگت می‌شناخته‌اند و در منابع پژوهشگران دیرین، با چنین برداشتی از هند یاد شده است. حمدالله مستوفی هم که قرنها پس از مقدسی می‌زیسته تقریباً با همین برداشت از هند یاد می‌کند. «هند مملکتی است بسیار است برو بحر، واکثر گرم‌سیر، و در فسحت عرصه آن گفته‌اند که دانگی معمور از جهان باشد»^۶، که به وسعت هند (یک دانگ یا یک ششم جهان) و به آبادان بودن آن اشاره دارد.

شرایط اقلیمی مساعد هند از دیر باز عامل مثبتی برای جذب گروههای مختلف به سوی این سرزمین بوده است. این امر بویژه در زمانی که سطح تمدن جامعه‌های انسانی پیشرفت چندانی نداشته و

۴- همین منبع، ص ۵۷۵.

۵- ابوعبدالله محمدبن مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمة دکتر علینقی منزوی، (بخش دوم)، تهران ۱۳۶۱، ص ۷۰۰.

۶- حمدالله مستوفی، نزهت القلوب، تهران ۱۳۶۲، ص ۲۶۲.

گشاددستی طبیعت در یک منطقه و چشم‌تنگی آن در منطقه‌ای دیگر از عوامل نیرومند در زندگی انسانها به شمار می‌آمده، اهمیت بیشتری داشته است. در تاریخ هند باستان مکرراً شاهد هجوم اقوام مختلفی از اطراف به سوی این سرزمین هستیم. پراکاش پژوهشگر هندی هنگامی که از شرایط زندگی هند باستان گفتگو می‌کند می‌نویسد: جلگه‌های آبرفتی منطقهٔ پنجاب سرشار از منابع غذایی و گیاهی بود و انسان می‌توانست با زحمتی سبکتر و احتمالاً در گیری و خونریزی کمتر، روزی بیشتر و بهتری برای خود فراهم آورد. جنگها و شبیخونهای قبیله‌ای قرنها پیش از میلاد مسیح یکی از عواملی بود که بتدریج قبایلی را از غرب به سوی هندوستان می‌کشاند. به طور خلاصه می‌توان گفت که از حدود سدهٔ هیجدهم پیش از میلاد، قبایل کوچندهٔ گوناگونی از مسوپوتامیا، ایران، باختر و سایر نقاط آسیای مرکزی به سوی پنجاب سرازیر شدند؛ قبایل ایرانی بین قرنهای هفدهم تا هشتم پیش از میلاد، گروه گروه و گاه بگاه از شمال و غرب وارد سرزمین هند شدند، و در جلگه‌های آبرفتی رودهای سیحون (آمودریا) و جیحون و یا منطقهٔ پامیر و سایر مناطق شمال و غرب شبه قارهٔ هند، آرام می‌گرفتند.⁷

پژوهشگران عموماً عقیده دارند که نام هند یا هندوستان، واژه‌ای است که ایرانیان براین سرزمین سبز نهاده‌اند. هندیان باستان، سرزمین خود را «بهارات» می‌گفتند. قبایل ایرانی یا اقوام آریایی پس از هجوم به هند، در منطقه‌ای که ساکن شدند آنجا را «آریاورتا» یا «آریورت» یعنی سرزمین آریا نامیدند. بخش جنوبی شبه قاره «دکشینا» نام داشت که به زبان سانسکریت به معنای جنوب است که امروزه همان ناحیه دکن است. می‌گویند ایرانیان از پنجاب یا کشور پنج رودخانه وارد هند شدند. یکی از این رودخانه‌ها و شاید بزرگترین آنها رودخانهٔ سند یا سندھو (Sindhu) است. ایرانیان این کلمه را به هند تبدیل کرده و بر

7- B. Prakash, Political and Social Movements in Ancient Panjab, Delhi. 1964, p. 23 and pp. 75 -76.

سراسر قسمت شمالی آن سرزمین اطلاق نمودند و هند را «هندوستان» یعنی سرزمین رودخانه‌ها خواندند. از این اصطلاح فارسی یونانیهای فاتح کلمه India را برای غربیان درست کرده و به ارمغان برداشتند.^۸ بنابراین نظریه ایرانیان پیش از اسلام و قبل از حمله اسکندر واژه هند را متداول نمودند. مقدسی، جغرافیادان سده چهارم هجری که خود هند را محققانه گردش کرده این سرزمین را به پنج حوزه تقسیم نموده است «توران»، «سند»، «ویهند»، «قنوچ»، «ملتان». در شرح ویهند می‌گوید: فارسی آن را «هند» خوانده و می‌افزاید «باغستانهای فراوان و دلگشا و بسیار نیکو، نهرهایش پرآب، بارانش بسیار است. فراورده‌های متضاد، میوه‌های خوش، درختان بلند، نعمت فراوان، و نرخها ارزان است. عسل هر سه من به سه درم است. از ارزانی نان و فرآورده‌های شیری که مپرس [که مانند مفت است] از هرزیانمند در امان بوده، از بیماریها بدورند. پیرامنش را درختان بادام و گردو فرا گرفته، رطب [نخل] و موز بسیار دارد ولی هواش نمناک و گرمایش دشوار و ساختمانهاش از نیچه‌خوب و آتش‌پذیر است.»^۹ بنابراین توضیحی که مقدسی در باره اوضاع جغرافیایی هند می‌دهد ریشه این واژه را تا حدودی متفاوت از ویل دورانت بیان می‌دارد.

در شاهنامه فردوسی به واژه هند و هندوستان برخورد می‌کنیم. در کتاب ممالک ممالک استخری (متوفای ۳۴۶ هجری) که در سده پنجم یا ششم هجری به فارسی ترجمه گردیده، از واژه «هندوستان» مکرر یاد شده. چنانکه در صفحه ۷ هنگامی که از حدود شبه قاره هند بحث می‌کند «زمین هندوستان» را عنوان قرار داده؛ و در صفحه ۱۳ اشاره می‌کند که «طول ولايت هندوستان چهار ماهه است و پهناي آن از دريای پارس تا قنوج [کهنه‌ج] سه ماهه». به گفته نhero، به کار بردن واژه «هندوستان» برای تمامی شبه قاره و حتی به جمهوری کنونی

۸— ویل دورانت، همان منبع، ص ۵۷۶.

۹— مقدسی، همان منبع، ص ۲۰۳-۲۰۶.

هند، نادرست است. زیرا کلمه «هندو» حد و مرز مشخصی ندارد که آیا فقط برای پیروان یک مذهب به کار برده شده و یا به مردمی گفته شده که در آن سوی رودخانه ایندوس زندگی می‌کردند؛ در هر صورت تمام مردمی که در هند زندگی می‌کنند هندو نیستند تا سرزمین آنها را «هندوستان» بنامیم. نهرو می‌گوید یک بودایی هندو نیست ولی فردی است که در فرهنگ هند پرورش یافته است. همین‌طور یک مسلمان یا یک مسیحی ممکن است اصلاً هندی بوده و فرهنگ هند را پذیرفته باشد، ولی هندو نیست که وطنش هندوستان نامیده شود. از این‌رو شاید، عنوان کردن واژه «هند» برای تمامی آن سرزمین، تا حدودی درستتر از کلمه «هندوستان» باشد.

درباره آب و هوا و بادها و بارانهای موسمی که در زندگی مردم تأثیر داشته در منابع مختلف به طور پراکنده مباحثی مطرح گردیده است. مثلاً جریان باد و بارانهای موسمی «مونسان» یا «مان‌سون» (Monsoon) که دوبار در سال روی می‌دهد. یکی در تابستان، همراه با گرماست و دیگری در زمستان که هوارا بسیار سرد می‌کند. این باد تنها ویژهٔ شبه‌قاره هند نیست بلکه در تمام جنوب آسیا وجود دارد. در تاریخ فرشته پس از گفتگو دربارهٔ رودخانه‌های متعدد هند که بیشتر از شمال هند بویژه از کوههای کشمیر سرچشمه گرفته و به سوی شرق و غرب هند جاری می‌شوند، می‌خوانیم: «هند جنگلهای سخت و بیشه‌های پر درخت بسیار دارد، بحدی که باعث سرکشی راجه‌ها و رعیت می‌شود». براساس همین منبع در هند سال دارای سه فصل است: تابستان، برسات، و زمستان. برسات فصل باران است و برابر تیر، مرداد، شهریور و قسمتی از مهرماه است. زمستان از مهرماه تا اوخر بهمن بوده و تابستان از اسفند تا خرداد طول می‌کشد. شدت گرمای هند، در اردیبهشت و خرداد است. فصل زراعت پاییزی هند در ماههای تیر، مرداد، شهریور و مهر می‌باشد، و تنها با آب باران آبیاری می‌شود و محصول بهاره در آبان، آذر، دی بهمن و با رطوبت زیاد هوا و شبنم به عمل آمده و نیازی به

آب ندارد. فرشته درباره محصول بهاره می‌نویسد: «بی‌آنکه از باران و جوی و چاه، قطره آبی ممد و معاون گردد، به شبنم و سرما در غایت خوبی بهم می‌رسد و موجب حیرت می‌گردد.»^{۱۰}

در هند تنوع آب و هوا همراه با تنوع فرهنگ‌های قومی و از جمله ادیان مختلف همراه است. پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهند که مردم کنونی هند از بازماندگان هشت نژاد گوناگون هستند: ماقبل دراویدی، دراویدی، هند و آریایی و دراویدی، سیت و دراویدی، ترک و ایرانی، مغول، و مغولی و ایرانی. به استناد پژوهشی که در سال ۱۹۳۷ صورت گرفته، مردم هند به دویست و سه زبان گوناگون صحبت می‌کنند.^{۱۱} نهر و در کتاب نگاهی به تاریخ جهان می‌نویسد: در هند به طور کلی و ریشه‌ای دو زبان وجود دارد: یکی خانواده زبانهای دراویدی و دیگری زبان هند و آریایی که زبان سانگری بوده و تمام زبانهای هند و آریایی، شاخه‌هایی از این زبان یعنی سانسکریت هستند. از شاخه‌زبانهای دراویدی می‌توان زبانهای تامیل (Tamil)، تلگو (Telugu) کنادی یا کنادا (Kanada) و مالایالام (Malayalam) را نام برد که هنوز در جنوب هند رواج دارند. و از خانواده سانسکریت: زبانهای هندی، بنگالی، گجراتی، و ماراتی رایج می‌باشند. در صفحات آینده بحث خواهد شد که زبان سانسکریت اصولاً زبان مهاجمانی بوده است که قرنها پیش از میلاد از اطراف دریاچه اورال و خزر از شمال ایران به سرزمین هند کوچ کرده‌اند.

۳- تمدن مو亨جودارو (۲۳۰۰ - ۱۷۵۰ پیش از میلاد مسیح) در هزاره‌های دوم و سوم پیش از میلاد در دره ایندونس Indus Valley

۱۰- محمد قاسم هندوشاہ (فرشته)، تاریخ فرشته، کلکته، ۱۲۹۰ هجری، جلد دوم صص ۴۱۸-۱۹.

۱۱- حمید عنایت، مسئله زبان در هند، سخن، سال نهم، ۱۳۳۷، شماره پنجم، صص ۶۸-۴۶۹.

و اطراف رودخانه‌های شمال شبه قاره هند تمدن نسبتاً شکوفایی وجود داشته که از نظر کشاورزی، صنایع سفالگری ونساجی، و شهرنشینی پیشرفت چشمگیری داشته است. نخستین آثار این تمدن در سال ۱۹۲۲ میلادی در مو亨جودارو در سند و هاراپا (Harappa) در پنجاب غربی کشف شده است. چنین به نظر می‌رسد این آثار متعلق به یک تمدن ساده و ابتدایی نیست و قرنها تکامل را پشت سر نهاده است. در این تمدن، آثاری از وسیله دادو ستد، یعنی پول، دیده نشده ولی بازرگانی و تجارت وجود داشته است. در برخی متون، این دوره را به نام دوران فرهنگ شهرنشینی هارپایی مورد بحث قرار می‌دهند.

درباره مردمی که در دوران تمدن دره ایندوس در هند می‌زیسته‌اند چیزی بروشنی نمی‌دانیم و معلوم نیست آیا آنها بومی این منطقه بودند یا از مهاجران و مهاجمانی که در قرون پیش از آن از محلهای دیگر به هند آمده بودند. برخی از محققان شباهتها بیان این مردم و دراویدیهای بینی پهن جنوب یافته‌اند، که تصور می‌رود از دیر باز ساکنین بومی شبه قاره هند بوده باشند. تمدن مو亨جودارو با تمدن مصر و مسوپوتامیا همزمان بوده و تا حدودی هم عناصر پیشرفته‌تری از آن‌ها داشته است. از جمله پوشیدن لباس پنبه‌ای که در آن زمان ویژه هندوها بوده، همچنین در تمدن مسوپوتامیا و مصر باستان آثاری از حمامهای پیشرفته و خانه‌های راحت آجری مانند شهر وندان مو亨جودارو پیدا نشده است. آثار کشف شده در دره ایندوس نشان دهنده آن است که بین مردم این منطقه با سومریان و اکدیان ارتباط زیادی برقرار بوده و بازاردادوستدشان تایین النهرين می‌رسیده است^{۱۲}. از تمدن مو亨جودارو نوشتۀ‌هایی یافت شده که تا زمان نوشته شدن کتاب کشف هند وسیله نهر و نتوانسته بودند همه آنها را بخوانند یعنی رمز الفبایی آن به طور کامل کشف نشده بود.

درباره اینکه تمدن مو亨جودارو چگونه از بین رفته است نمی‌توان

به طور دقیق چیزی گفت. صاحب نظران می‌گویند شاید تمدن مو亨جودارو در یک حادثه نکبت‌بار ناگهانی و نامعلوم، از بین رفته است. چیزی که بیش از همه ذهن انسان را به خود مشغول می‌دارد، وجود دره و رود ایندوس و امکان طغیانهای سیل‌آسای آن بوده که به گفته چایلد مکرر روی می‌داده است. نهر و گمان می‌کند که ممکن است یک تغییر ناگهانی جوی موجب ویرانی آن شده باشد. در کندو کاوهای این منطقه چنین شواهدی وجود دارد که ساختمانهایی در لایه‌هایی از شن و ماسه مدفون شده و مجدداً روی آنها ساخته شده‌اند.^{۱۳} گوردون چایلد در پایان اضافه می‌کند که تمدن مو亨جودارو بر اثر انحطاطی که در درون آن شروع شد و سپس در اثر حملهٔ مهاجمان دیارهای دیگر تشدید گردید بکلی از بین رفت.^{۱۴}

۳- هجوم آریاها به سرزمین هند.

یادآوری می‌کنیم که هجوم آریایی‌ها را به سرزمین هند، نمی‌توان براساس نظریه‌های کنونی جامعه‌شناسی که به طور مختصر در فصل اول و دوم آمده است «مهاجرت» نامید. زیرا آنها گروههای ساکنی نبودند که به دلایلی از محلی به محل دیگر کوچ کنند. اصولاً آنها مردمی ایلیاتی و یا بانگرد (nomadic) بودند. یکی از پژوهشگران هندی در ریشه‌یابی واژهٔ آریا و آریان می‌نویسد، کلمهٔ آریا معنای «حرکت کردن» را می‌دهد و از این‌رو واژهٔ مذبور دلالت بریک جماعت سرگردان و همیشه کوچنده دارد.^{۱۵} مطرح کردن این مبحث بیشتر برای مطالعهٔ عوامل مشترک فرهنگی بین دو جامعهٔ ایرانی و هندی و ریشه‌یابی آنهاست. شک نیست که این میراث‌های مشترک می‌تواند تا حدودی در

13- Ibid, p. 61.

14- گوردون چایلد، سیر تاریخ، ترجمهٔ دکتر احمد بهمنش، ۱۳۵۸، صص ۱۱۷-۱۲۰

15- B. Prakash, op. cit, p. 21

برانگیختن و جذب مهاجران ایرانی به هند مؤثر بوده باشد. هنگامی که تمدن مو亨جودارو به ضعف و ویرانی رو نهاده بود، مهاجمان آریایی نژاد، گروه گروه از ناحیه آسیای مرکزی و خزر به سوی جنوب شرقی روانه شده و پس از مدتی طولانی وارد سرزمین هند گردیدند. اشاره می‌شود که بین انحطاط تمدن مو亨جودارو و استقرار آریاییها در سرزمین هند مدت زمانی فاصله وجود داشته و برخی صاحب‌نظران محتاط اعتراف می‌کنند که درباره این فاصله زمانی و شکاف تاریخی اطلاع دقیقی نداریم. حکمت می‌نویسد: «تاریخ آغاز یورش آریاییها به طور قطع معلوم نیست، ولی گویا عمدۀ آنها در هزارۀ دوم پیش از میلاد به هند رسیده‌اند. خلاصه در مدتی طولانی، قبایل بسیاری از نژادهای آریایی که همه دارای بشرۀ سفید و قیافه‌های شمالی بوده‌اند به داخل شبه قاره هند هجوم آورده و با سکنه بومی آنجا که دارای پوستی تیره و سیمای جنوبی بوده‌اند، یعنی همان دراویدیها آمیخته شدند. آریاییها دارای مذهب و دایی پوده و به زبان سانسکریت سخن می‌گفتند. مردم هند عموماً با قیماندۀ این اختلاط و آمیختگی هستند. از مهاجمان دیگر به سرزمین هند، مانند قبایل ساکا، یوشی، هونها، وغیره چز اسم چیزی باقی نمانده و همه در هندوئیزم جذب و تحلیل رفته‌اند^{۱۶}».

رالف لینتون با دقت پیشتری درباره این هجوم صحبت کرده و می‌گوید: «به موجب محاسبه‌های دقیق تاریخی که از دورۀ کلاسیک یونان مضبوط مانده، اقوام آریایی در حدود ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح وارد خاک هند شدند و جمعیت آنجا را یا کشتند و یا به اسارت و برداشتی برداشتند، سپس سازمان طبقات اجتماعی خاص خود را به وجود آورده‌اند، تا پاکی خوشنان را محفوظ و دست نخورده نگاه دارند^{۱۷}». در تایید گفته لینتون در منابع دیگر به نظام ازدواج درون گروهی

۱۶- علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ۱۳۳۷، صص ۱۲-۱۵.

۱۷- رالف لینتون، سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، ۱۳۳۷، ص ۴۴۹.

(endogamy) در میان آریاها اشاره می‌شود. «چون آریاها بن مردم بومی سلط پیدا کردند، به علت اینکه بومیان را پستتر می‌پنداشتند و نیز چون جمعیت مردم بومی هم بر آنها فزونی داشت، برای حفظ اصالت تزادی خود و برای اینکه در آنها هضم و جذب نشوند، از نظام ازدواج درون گروهی پیروی می‌کردند»^{۱۸}. وقایع و شواهد تاریخی، آمیخته شدن آنها را طی قرون متماضی بروشنی نشان می‌دهد، چنانکه در همین فصل اشاره‌هایی در این زمینه خواهد شد.

در بارهٔ علت هجوم یا کوچ قبایل آریایی به هند گمانه‌هایی وجود دارد، نخست این موضوع را یادآوری کنیم که آریاییها اصولاً دارای تمدنی چوپانی و قبیله‌ای بوده و کوچ دائمی بخشی از فرهنگ و زندگی آنها بوده و به کوچ و جابجایی همیشگی عادت داشته‌اند؛ ولی باید دید چرا به طور کلی از آسیای مرکزی و ناحیهٔ خزری دل کنندن و پس از چندی به هند آمدند، و حتی در آنجا دست از کوچ دائمی کشیده و سکونت گردیدند؛ در یک منبع رسمی که از سوی وزارت آموزش و رفاه اجتماعی هند منتشر شده آمده است: «آریاییها مردم بومی سرزمین هند نبودند؛ آنها به هند روی آوردند و شاید هجوم آورده‌اند. احتمالاً هجوم آنها بیشتر دلیل اقتصادی داشت. سرزمین حاصلخیز و پر نعمت هند همیشه هدف دلربایی برای جنگجویان و فاتحان بیگانه بوده است»^{۱۹}. برخی گمان می‌کنند علت کوچ آریاها به هند اختلاف دینی با ساکنان فلات ایران بوده که در همان زمان، زرتشت دین خود را آشکار کرده و گشتناسب کیانی را به دین مزدینا درآورده بود. از این رو پیروان و داهای از کنارهٔ شرقی فلات ایران روی به دیار هند نهادند^{۲۰}. این گمانه چندان

۱۸- ویل دورانت، همان منبع، ص ۵۸۳.

۱۹- Ministry of Education and Social Welfare, Government of India, The Gazetteer of India, 1937, Vol. 1, p. 458.

۲۰- مجید یکتایی، نفوذ فرهنگ و تمدن ایران و اسلام در سرزمین هند و پاکستان، ۱۳۵۳، ص ۴۵.

قابل قبول نیست، چون چنین به نظر می‌رسد که آغاز این کوچ پیش از ظهور زرتشت بوده و احتمالاً مطالب اوستا هم با چنین نظریه‌ای سازگار نیست.

بعضی هم براساس مطالب اوستا چنین تشریح می‌کنند که در «ایران و راج» یعنی ایران قدیم، سرما آن چنان شد پیدا کرد که از دوازده ماه سال ده ماه آن دچار سرمای شدید بود، و دو ماه دیگر هم سرما آن چنان بود که کسی قادر به کشت و زرع نبود، تا قوت خود را فراهم کند. در اوستا ذکر شده که ارواح پلید آن چنان هوا را فشرده و سرد کرده‌اند که مردم به مهاجرت ناچار شدند. این سرمای شدید که نام آن «ورم سوم» بوده متعلق به ۶۰۰۰ سال پیش از میلاد است در حالی که آریاییها در طول هزاره دوم پیش از میلاد از شمالیا از اطراف دریاچه اورال به سوی هند سرازیر شدند^{۲۱}. صاحب‌نظرانی که براین اساس تجزیه و تحلیل می‌کنند، می‌گویند: ممکن است مهاجرت آریاییها هم در هزاره ششم و هفتم پیش از میلاد صورت پذیرفته باشد. در هر صورت چنین گمان می‌رود که در زمان کوچ آریاییها وضع جغرافیایی و جوی چنان بوده که مراتع شمالی رو به خشکی نهاده و آریائیهای کوچنده، از شمال به سوی مراتع سبزتر و پربرآکت‌تر جنوب روانه و سپس وارد هند شده‌اند؛ بدون اینکه بخواهیم کوچ آنها را منحصرًا دنبالهٔ یخ‌بندان و سرمای شدید ۶۰۰۰ سال پیش از میلاد بدانیم. چنانکه در آینده نیز اشاره خواهد شد، ریشهٔ مذهب و دایی آریاییهای هند و دین اوستایی مردم ساکن فلات ایران آن چنان بهم تزدیک است که نمی‌تواند متعلق به دو فرهنگ متفاوت که قرنها و بلکه هزارها سال پیش از یکدیگر جدا شده‌اند باشد.

از آثار کشف شده چنین بر می‌آید که آریاییها مردمی قبیله‌ای و نیمه‌بیابانگرد و گله‌دار بودند و روزگار خود را به مهاجمه و غارت می‌گذراندند. به عبارت ساده‌تر دارای تمدنی چوپانی بودند. آنها پس از

۲۱- امیر توکل کامبوزیا، بلوچستان و علل خرابی آن، ۱۳۵۹، صص ۱۳-۱۷.

ورود به هند در آنجا سکونت گریده و چون شرایط جوی و طبیعی این سرزمین برای کشاورزی سازگار بود، دست از جنگ و غارت کشیده و زندگی صلح‌آمیزی را در پیش گرفتند.^{۲۲} در منابع موجود عموماً اشاره شده که آریائیها پیش از سکونت در هند از راه گله‌داری و کشت و زرع و جنگ و غارت روزگار می‌گذراندند.^{۲۳}

ویل دورانت می‌نویسد: «آریائیها بیشتر مهاجر بودند تا فاتح. ولی آنها اندامی زورمند، اشتها بی خوب برای خوردنیها و آشامیدنیها و آمادگی برای درنده‌خوبی و مهارت و دلاوری در جنگجویی داشته و این خصوصیات بزودی آنها را در سراسر هند شمالی فرمانروا ساخت. بدويت آنها در مقابل مردم بومی این سرزمین پیش از آن بود که ریا به کار ببرند، بنابراین هند را منقاد خود کردند بدون اینکه وانمود کنند که می‌خواهند به آن تعالی دهند».^{۲۴} (به نظر می‌رسد ویل دورانت به انگلیسیها کنایه زده است که ادعا داشته‌اند به هرجا رفته‌اند با خود تمدن و تعالی به ارمغان برده‌اند).

در اینجا لازم است اشاره‌ای گذرا درباره رابطه بین مهاجمان و بومیان یا مهاجران و میزبانان آنها بکنیم. چنانکه در تاریخها ثبت شده در روزگار باستان و در جریان نزاع و مهاجمه بین دو قبیله یا دو قوم عرف چنین بود که لشکر مغلوب یا بکلی نابود می‌شد و یا به اسارت رفته و سپس به صورت بردۀ مورد استفاده قرار می‌گرفت. نهرو اشاره می‌کند که «این روش در هند مرسوم نبوده»، ولی در عین حال فاتحان و زورمندترها وضع ممتاز و برتری داشتند.^{۲۵}

رالف لینتون بروشنی می‌گوید، «مهاجمین پس از ورود به هند، جمعیت بومی آنجا را یا کشتند یا به اسارت و بردگی خود بردند».^{۲۶} در

۲۲- رالف لینتون، همان منبع، ص ۴۴۹.

۲۳- برای نمونه مراجعه کنید: ویل دورانت، همان منبع، ص ۵۸۵.

۲۴- همین منبع، ص ۵۸۲.

25- J. L. Nehru, op. cit, p. 247.

۲۶- رالف لینتون - همان منبع ص ۴۴۹.

منابع دیگر هم تا اندازه‌ای این گفته تایید شده، از جمله در یکی از تحقیقات که در هند صورت گرفته می‌خوانیم: «آریاییها از دو طبقه تشکیل می‌شدند: یکی مردم و زایبی (Vedic) که همسنگ پاتری‌سینه‌ای رومی بودند و از مهاجمان سلطه گر تشکیل می‌شدند و دیگر سودراها یا شودراها (Sudra) یا مردم غیرزادایی، همسنگ پله بین‌های رومی که مورد هجوم و حمله قرار گرفته بودند. در هر روستا گروهی از طوایف سودرا وجود داشتند که بنده و در خدمت طبقه بالاتر یعنی زایبی‌ها بودند».^{۲۷}

اگرچه دراویدیهای بومی وارث تمدن دره ایندوس بودند اما آریاییها هم از فن کشاورزی و دامداری بهره‌ای داشتند، پس از سلطه آریاییها بر دراویدیهای بومی، شغل کشاورزی به صورت یک شغل ارجمند و اشرافی (noble) شناخته شد. در ضمن آریاییها سازمان جامعه روستایی، زمینداری و طرز وصول مالیات را از دراویدیها فرا گرفتند. به عقیده بعضی محققان، شورای روستایی یا پنچایاتها که در تاریخ هند به صورت نهادی سنتی و تاریخی است، ترکیبی از تمدن دراویدیها و آریاییها بوده است. ویل دورانت تقریباً همین مطلب را به بیانی دیگر مطرح ساخته و می‌گوید: آریاییها چون از جنگ و غارت دست کشیدند و به کشت و زرع پرداختند، طوایف و اقوام آنها بتدریج به صورت دولتهای کوچک درآمد. هر دولت بوسیله پادشاهی اداره می‌شد و قدرت و اختیارات پادشاه در دست شورایی از سلحشوران بود. هر طایفه را راجه‌ها یا رئیس رهبری می‌کرد و اختیارات این راجه‌ها به وسیله شورای قبیله محدود می‌گشت. هر طایفه منکب از چند اجتماع روستایی مستقل بود که انجمن رؤسای خانواده برآن حکومت می‌کرد.^{۲۸} در منابع دیگر بروشنبی نوشته شده است که آریاییها دارای سران قبیله‌ای انتخابی بودند که آنها را «راجه» می‌نامیدند. راجه‌ها مقام رهبری

27- H.G. Keene, A Sketch of the History of Hindustan, Delhi, 1972, p. 3.

۲۸- ویل دورانت، همان منبع، ص ۵۸۳.

قبيله را داشتند^{۲۹}.

ضمناً ذکر يك نكته را در اين مبحث و در رابطه با اين پژوهش لازم مى دانيم و آن ريشه يابي واژه «آريا» است. چنانکه پيش از اين اشاره شد برخى مى گويند اصلاً «آريا» معنای «حرکت کردن» را مى داده و مقصود آتها عنوان کردن مردم کوچنده در برابر دراویديهای ساکن هند بوده است. بعضی عقیده دارند مهاجمان خود را آريا Aria ناميدينند که به زبان سانسکريت معنای نجیبزاده را مى دهد^{۳۰}. نهرو همین مطلب را بگونه‌ای ديگر بيان مى دارد: به اين معنا که واژه «آريا» معنا و مفهوم «بزرگوار» noble را يافت و غير آريا، معنای غير بزرگوار را به خود گرفت. از گفته‌های نهرو چنین استنباط مى شود که وی عقیده دارد چون آرياهای مردمی ايلياتی و دارای تمدنی چوپانی بودند، بتدریج واژه «آريا» برای تمام قبایل ايلياتی و جنگل‌نشین به صورت يك عنوان کلی و عمومی درآمد^{۳۱}.

۴- دستگاههای حکومتی در هندوستان

پس از استقرار آرياييهای ودایی در هزاره اول پيش از ميلاد دولتهای کوچک در مناطق مختلف هند تشکيل يافت و راجه‌ها در اينجا و آنجا به پادشاهی رسيدند. لشکريان امپراتوري هخامنشی به هنگام اوچ قدرت خود به هند حمله کردند و پس از تسخیر، آنجا را به صورت بیستمين استان یاساتراپ هخامنشی در آوردند. ظهور دين بودا و هجوم امپراتوري هخامنشی به هند تقریباً همزمان بوده و حدود اوایل سده پنجم قبل از ميلاد روی داده است. در سده چهارم پيش از ميلاد، اسكندر مقدونی پس از ايران به هند هجوم آورد. هرودوت که همراه بالشکريان

۲۹- ف. پ. کورو فکين، تاریخ دنیای قدیم، جلد اول، ترجمه م. بیدسرخی، تهران، ۱۳۵۳.

۳۰- ويل دورانت، همان منبع، ص ۵۸۱.
31- J.L. Nehru, op. cit, p. 74.

اسکندر، به ایران و هند آمده بود، از مالیاتی که رعایای هندی به مأموران حکومت داریوش هخامنشی می‌پرداختند، یاد کرده است.^{۳۲}. اسکندر مدت کوتاهی در هند بود و پس از چندی تمام آثار اقتدار وی در آنجا برچیده شد. شاید علت این امر از یک سو بهم پاشیدن سازمان امپراتوری هخامنشیان و اقتدار آن بود و از سوی دیگر مأموران اسکندر جز خیره‌سری و تجاوز هدف دیگری در هند نداشته و نتوانستند پایه‌های مستحکمی در هند پی‌ریزی کنند. از این‌رو جوانی به نام چاندرا گوپتا Chandra gupta از حکام محلی و از شریف‌زادگان فرقه کشاتریا که بعداً از کاستهای عمدۀ هند گردید – به میدان سیاست و قدرت درآمد. و امپراتوری موریان را در هند بنا نهاد. امپراتوری گوپتا نخستین دولت قدرتمند و متمن‌کری بود که بر منطقه بسیار وسیعی از هند تسلط پیدا کرد. چاندرا گوپتا خود اسکندر مقدونی را ملاقات کرده و جلال و جبروت او را دیده، از اقتدار امپراتوران هخامنشی در سهایی گرفته بود، و ایجاد حکومتی مانند آنها را در سر می‌پروراند و از آن‌ها بسیار تقليید کرد.

گفته می‌شود گوپتا ارتقی مفصل و منظم متشکل از پیاده، سواره و توپخانه که با اسبها و فیلها کشیده می‌شدند تشکیل داد. شاید فکر اولیه اختراع شترنج از این قشون منظم ریشه گرفته باشد. گرچه می‌گویند وی به تقليید از دربار هخامنشیان و اسکندر، چنین دستگاهی را تنظیم نمود ولی شاید حفظ قدرت در این سرزمین پهناور و وجود مدعیان حکومت و سایر عوامل اجتماعی او را به فراهم آوردن و تگهداری چنین لشکری وادار نمود. امپراتوری موریان یک اتوکراسی (استبداد و خودکامگی) واقعی بود که یک هستهٔ دیکتاتوری در رأس آن قرار داشت، چنانکه تمام امپراتوریها چنین بوده و هستند.^{۳۳}.

پایتحت امپراتوری موریان شهر پاتالی پوترا Pataliputra (پاتنا

32- J. L. Nehru, op. cit, pp. 87 and 137.

33- Ibid, p. 113.

فعلی) در کنار رودخانه مقدس گنگ بود. این شهر بواسیله Patna یک شورای ۳۰ نفری اداره می‌شد که در ۶ کمیته تخصصی مجزا، سازمان یافته بود. اعضای این شورا انتخابی بودند. حکام محلی خودمختاری داشتند و ایلات به وسیله ریش سفیدان گزینشی، اداره می‌شدند. حکومت مرکزی در کار حکام محلی دخالت‌های گوناگون می‌کرده و سلطه خود را بر آنها اعمال می‌نموده است. اقتصاد جامعه عموماً کشاورزی بوده است این حکومت دیکتاتوری چیزی فراتر از یک دولت پلیسی یا ژاندارمی بود^{۳۴}. منابعی چند از وجود مراقبت و دخالت جاسوسان و نظامیان در زندگی مردم یاد می‌کنند.

گرچه مگاس تنс Megasthenes سفیر یونانی در دربار امپراتوری موریان از رفاه مردم هند داد سخن می‌دهد^{۳۵}، ولی برخی منابع واقعیت‌های دیگری را بیان می‌کنند. بعضی عقیده دارند در دوره امپراتوری موریان، کشاورزان و روستائیان، ناگزیر بودند هرساله یک ششم محصول مزارع خود را به مأموران دولت تحويل دهند و علاوه بر آن مالیات‌های دیگری هم به حکومت می‌برداختند. در همان هنگام که ستونهای کاخ چاندرا گوپتا در پوششی از زر ناب قرار داشت، کشاورزان فرسوده از کار، بر روی حصیر می‌خسبیدند، و با ساده‌ترین غذا گرسنگی خود را بر طرف می‌ساختند.^{۳۶}.

پس از گوپتای اول، آشوکا و سپس چند گوپتای دیگر تا سده پنجم میلادی گاهی با قدرت تمام و گاهی کمتر، براین منطقه حکومت راندند. دوران گوپتاهای را دوران تمدن طلایی یا کلاسیک هند گفته‌اند. شهر دانشگاهی تاکشیلا و نیز معماریها و حجاریهای ایرانی - هندی، نشانه‌ای از تمدن و هنر این دوران است. امپراتوری گوپتاهای تمدن درخشنان آن در سده پنجم میلادی

34- Ibid, pp. 114 - 116.

35- نقل قول مستقیم، ویل دورانت از مگاس تنس، ویل دورانت همان منبع ص ۶۳۹.

36- رالف لینتون، سیر تمدن، ص ۴۵۸.

مورد هجوم هوتها قرار گرفت، همان زمان که آتیلا اروپا را تاراج کرد. مطالب عمدۀ و قابل بحث دیگری در رابطه با تاریخ تحولات اجتماعی هند وجود دارد که ما با توجه به چارچوب و منظور عمدۀ ای که در این پژوهش داریم نیازی به ذکر آنها نمی‌بینیم. یادآوری یک نکته مهم در اینجا ضروری است و آن اشاره به انحطاط نهادهای سیاسی و اقتصادی در سده‌های پنجم و ششم میلادی در تاریخ تحولات اجتماعی هند است. باید در نظر داشت که هر جامعه‌ای در روند تحولات و تکامل اجتماعی خود دارای افت و خیز می‌باشد، و همینها واقعیت و مایهٔ تاریخ آن جامعه هستند. در سده‌های اول تاریخ میلادی، تمدن هند «دوران طلایی» خود را می‌گذراند اما نشانه‌های انحطاط در سالهای پایانی این دوران طلایی نمایان گردید. در سدهٔ هفتم و در زمان امپراتور هارشا، جنبشی مترقبیانه در روح خسته و فرسوده هند پدید آمد و «خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود». به طوری که پس از مرگ هارشا در سال ۶۴۸ میلادی نشانه‌های انحطاط و تنزل بیشتر نمایان گشت. به قول نهرо «انگار یک ضعف درونی در هند رخنه کرده بود که نه فقط در وضع سیاسی اش، بلکه در فعالیتهاش خلاقه‌اش نیز اثر گذاشت^{۳۷}». بسیاری از استادکاران و معماران و اهل علم و عمل، در اثر اوضاع آشفتهٔ شمال، به جنوب هند گریختند. نهرо در کتاب نگاهی به تاریخ جهان می‌نویسد: «با مرگ هارشا انحطاط سیاسی دولت هند تمایان تر گشت. این انحطاط از مدت‌ها قبل شروع شده بود... پس از هارشا یک عده دولتهای کوچک در شمال پدیدار گردیدند که گاهی جلوهٔ کوتاهی داشتند و گاهی هم با یکدیگر منازعه می‌کردند^{۳۸}». وی در کتاب تحقیقی خود به عنوان *کشف هند* شرح می‌دهد:

^{۳۷}— جواهر لعل نهرو، *کشف هند*، ترجمهٔ محمود تقاضی، جلد اول، تهران ۱۳۶۱، ص ۳۶۶.

^{۳۸}— جواهر لعل نهرو، *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمهٔ محمود تقاضی، جلد اول، تهران ۱۳۵۰، ص ۳۰۹.

«تشریح جزئیات شرایط و اوضاع هند در اوخر هزاره اول میلادی کاری بسیار دشوار است. اما با اطمینان می‌توان گفت که دوران اقتصادی رشدیابندهٔ هند دیگر پایان یافته بود و تمایل نیرومندی برای محدود شدن در آن پدیدار گردید. احتمال دارد که این وضع نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر افزایش جمود وضع اجتماعی هند و جدایی طلبی‌هایی است که در سازمان طبقات و کاستها نمایان شده بود. هندیانی که به خارج و به جنوب شرقی آسیا رفتند، این جمود و خشکی در افکار و آداب و اقتصادشان وجود نداشت و درنتیجه در حدود چهارصد یا پانصد سال دیگر هم در این مستعمرات و مهاجرنشینها، زندگی شکوفا و پر رونقی داشتند و تیروی آفرینش و قدرت گسترش نمایانی از خود نشان دادند. اما در خود هند روح جدایی‌طلبی نظام کاستی، قدرت آفرینش را نابود می‌ساخت، و نظریه‌های حقیر و کوتاه‌بینانه، اسارت در چارچوبهای تنگ دسته‌ها و گروههای کوچک را می‌پروراند.^{۳۹}».

۵- دانش و فلسفه در هند باستان:

شواهد تاریخی و باستان‌شناسی گویای آن هستند که تمدن دره ایندوس با تمدن‌های پارس، مسوپوتامیا و مصر دارای ارتباط فرهنگی و اقتصادی بوده و حتی از بعضی جهات برآنها برتری داشته است. این ارتباط دیرین موجب تراوشهای فرهنگی در بین جامعه‌های باستانی در خاور زمین گردیده است.

معماری در هند، تاریخی بسیار طولانی دارد. آثاری از تمدن مو亨جودارو، به صورت برخی بناهای دواشکوبهای در زیر خاک پیدا شده است. همچنین آریاها با وجود آنکه مردمی کوچنده و قبیله‌ای بودند، از فن خانه‌سازی آگاهی داشتند. بیشتر منابعی که در دسترس

هستند از حجاری و معماری به عنوان هنری دیرینه یاد می‌کنند، که هندیان در این زمینه سرآمد دیگران بوده‌اند. از تأثیر هنر معماری ایرانیان در هند گفتگو خواهیم کرد. گویا بلکه همراه با لشکریان اسکندر مقدونی، گروهی هنرمند یونانی از جمله معمار به هند مهاجرت کردند، آثار این آمیزش فرهنگ و هنر یونانی و هندی را، به عنوان هنر قندهاری می‌شناسند. یک نمونه از هنر قندهاری، ستونی است از گرانیت که در سده اول پیش از میلاد ساخته شده و در هند مرکزی قرار دارد. بر روی این ستون، کتیبه‌ای به زبان سانسکریت وجود دارد که بیانگر حل شدن فرهنگ یونان در فرهنگ هندی است.^{۴۰}

تفکرات فلسفی و ریاضی نیز در هند پیشینه‌ای طولانی دارد. بیشتر پژوهشگران می‌گویند بشر عددنویسی را از مردم این سرزمین آموخته است. هندیها علامات دهگانه ارقام و بسویزه صفر را کشف کردند. اروپاییان عددنویسی را از اعراب آموختند و هنوز هم «ارقام عربی» در زبان آنها واژه شناخته شده‌ای است. عربها هم مقدمات حساب و جبر و رقمنویسی را از هند آموختند. در این باره خواهیم دید که تاچه اندازه ایرانیان مهاجر در این زمینه نقش واسطه را داشته‌اند.

شواهی وجود دارد که علاوه بر فلسفه و ریاضی، علم پزشکی نیز در هند باستان پیشرفت قابل توجهی داشته است، همچنین پارچه‌بافی در هند پیشینه تاریخی بسیار طولانی دارد، لذا دانش رنگرزی و آگاهی از علم شیمی ضرورتاً می‌باشد دامنه نسبتاً گسترده‌ای داشته باشد. هندچون مرکز دادوستد تجارتی - تولید و مبادله کالا - و نیز یک پایگاه واسطه‌ای بین چین و مغرب زمین بوده، لذا دانش دریانوردی نیز ضرورتاً پیشرفت نموده و این امر موجب رشد صنعت کشتی سازی، فولاد سازی و به دنبال آن گسترش علم نجوم، ستاره‌شناسی و گاہشماری گردیده است.

منابعی که در دسترس داریم عموماً از پیشرفت صنعت در هند باستان گفتگو می‌کنند. نویسنده کتاب زین‌الا خبار پس از اینکه هندیان را از

نظر پیشافت علم طب، حساب، هندسه، و نجوم سرآمد دیگران می‌شمارد، از استعداد شگرف آنها درباره داشت نوازنده‌گی (علم الحان) و ساختن اسباب موسیقی گفتگو کرده و سپس ادامه می‌دهد: «... و انواع سلاح نهاده‌اند بسیار، و سازهای حرب ساخته‌اند، چون بوق و دهل و طبل و چیزهایی نهاده‌اند که آواز فجیع و هایل از وی بیاید، چون بانگ فیل یا بانگ شیر، و نیز چنانکه هر کس بشنود مدهوش گردد، و فزع و رعب اندر دل او آید از آن بانگ، و باز رودهایی از بهر طرب و سماع ساخته‌اند و این مردمان که چنین چیزها ساخته، اندر مشرق هندوستان باشند و ایشان را کامروت گویند^{۴۱}». و نیز فلز کاری و ساختن اسلحه در هند رواج چشمگیری داشته به طوری که کالاهای ساخته شده این شبیه قاره، در ایران و منطقه خاورمیانه شهرت داشته است، حتی شمشیر هندی به حدی معروف شد که در فرهنگ زبان عرب باستان «مهند» معنای عام شمشیر را به خود گرفت. در داستانهای جتا کاها Jataka

— همزمان دوران بودا سخن از روستاهای پر جمعیتی می‌رود که همه شغل درودگری داشتند، یا از روستایی یاد شده که همه فلز کاران در آن جمع بودند. این روستاهای تخصصی معمولاً در نزدیکی شهرها قرار داشتند، و در همین زمان به موازات جریانات فوق، با شکل گیری بر همنها و صنفهای بازرگانان و صنعتگران، کم کم نظام کاستی هند نیز شکل گرفت.^{۴۲}.

شهر بزرگ و معروف تاکشیلا، شهری نظامی و دانشگاهی بود؛ زیرا از لحاظ سوق الجیشی بر سر راه اصلی به سوی آسیای باختری قرار داشت. و نیز دارای دانشگاهی معروف به همین نام بوده که به عقیده مورخین از معروف‌ترین دانشگاههای متعدد هند در عصر امپراتوری گوپتاها بوده است. در آن زمان شهر تاکشیلا مرکز اجتماع دانشجویان بوده و در آنجا می‌توانستند تمام فنون و علوم را زیر دست استادان

۴۱- ابوسعید عبدالحق گردیزی، زین الاخبار، تهران ۱۳۴۷، ص ۲۸۸.
42- J. L. Nehru, op. cit, p. 102.

عالی‌مقام بیاموزنده و مخصوصاً مدرسه طب آن در سراسر جهان شهرت و اعتبار داشت. آثاری که از ویرانه‌های تاکشیلا بدست آمده این امر را تأیید می‌کند^{۴۳}. در اینجا اشاره می‌کنیم که استعداد و وضعیت بازرگانی گسترده هند، یک علت تعیین کننده در روند تحولات آن و نیز عامل مؤثر در جذب مهاجران از نقاط مختلف جهان بوده است. عوامل دیگری هم در رشد صنعت و فنون تولیدی در آن دیار مؤثر بوده‌اند؛ از جمله تقسیم جامعه بر حسب کاستها و گروههای حرفه‌ای که در جای خود از آن بحث خواهد شد.

فلسفه از دیر باز ریشه عمیقی در فرهنگ هند داشته و احتمالاً بر شخصیت و رفتار مردم تأثیر خود را بر جای نهاده است. رادها کریشنان تاریخ فلسفه سرزمین خود را به چهار دوره اصلی تقسیم می‌کند^{۴۴}：

- ۱- دورهٔ ودایی Vedic Period از ۱۵۰۰ تا ۶۰۰ سال پیش از میلاد.

- ۲- دورهٔ حماسی EPic Period از حدود ۶۰۰ سال پیش از میلاد تا پایان سدهٔ دوم میلادی.

- ۳- دورهٔ سوتراها Sutra Period که از سدهٔ دوم میلادی آغاز گردید.

- ۴- دورهٔ مدرسی Scholastic Period که آنهم از سدهٔ دوم میلادی آغاز شد.

یادآوری می‌شود که فلسفه هندی از سدهٔ هفتم میلادی به بعد رو به انحطاط نهاده و نیروی خلاقهٔ خود را بتدریج از دست داده است.

^{۴۳}- ویل دورانت، همان منبع، ص ۶۳۹.

44- S. Radhakrishnam, Indian Philosophy, London, 1962, Vol. II p. 48.

نقل قول شده از:

داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، جلد اول، تهران، ۱۳۵۶.
یادآوری می‌شود که این بحث دربارهٔ فلسفه هند بدطور عمده از اثر تحقیقی آقای شایگان اقتباس شده است علاقمندان به این مبحث می‌توانند بهدو جلد کتاب بالا که دربارهٔ مکاتب عقیدتی و فلسفی هند مفصل گفته شده مراجعه فرمایند.

آیین و دایی که تا سدهٔ ششم پیش از میلاد، دین رایج مردم هند بوده، نظامی است که اصول کلی و عمدۀ آنرا مهاجران و اقوام آریایی با خود به آن دیار برده‌اند. پس از اینکه دین و دایی حالت افراطی به خود گرفت و احتمالاً وسیله اقتدار و سلطه گردید، آیین عرفانی «اوپانیشادها» رو به رشد نهاد، و تغییرات عمدۀ‌ای در شیوه تفکر و سرنوشت فلسفی هند پدید آورد. در دورهٔ فلسفه حماسی، بازگشتی به تفکرات پیش از آریاییها به چشم می‌خورد. در این دوران اثر بزرگ حماسی، فلسفی و مذهبی مهابهارات شکل گرفت. بهارات نام باستانی هند است و مهابهارات یعنی هند مهتر یا بزرگتر. این مثنوی حماسی به صورت داستانی سمبولیک است که سرشار از مبانی فکری، عقیدتی و فلسفی مردم دوران باستان هند می‌باشد^{۴۵}. «وداها»، «اوپانیشادها» و «براهماناها» که مقدس‌ترین آثار کیش بر همنی هستند، فقط در دسترس لایه‌ها یا کاست ممتاز بر همنان قرار داشت. اما در دوران حماسی، افکار فلسفی در قالب حماسه بزرگ مهابهارات در دسترس همه قرار گرفت. زیرا این حماسه به صورت شعر بوده و همه می‌توانستند آنرا حفظ کرده و سینه به سینه منتقل کنند. بها گاوات گیتا Bhagavad gita، که ظاهرًا مدت‌ها پیش از مجموعهٔ مهابهارات به وجود آمده و در فکر و اندیشه هندی اثر زرف بخشیده بود، اینک به صورت بخشی لاینگ از مهابهارات ثبت و ضبط گردیده است. نظام طبقاتی – کاستی که یکی از مهمترین مبانی اجتماعی و عقیدتی آیین هندو است، در رساله گیتا مورد بحث و تفسیر و تأیید قرار گرفته است.

نظام طبقاتی در مذهب هندو بر پایهٔ مفاهیم «وارنا» و «جاتی»^{۴۶} بنا شده است. شاید بتوان گفت مفهوم طبقه به وسیلهٔ واژه‌های وارنا (Varna) و جاتی (Jati) بیان می‌شود. معنی اصلی کلمهٔ وارنا، رنگ است و مراد از رنگ، داشتن کیفیتی است که گوهر درونی شخص را نشان می‌دهد و اورا از سایر طبقات به طور کیفی ممتاز می‌سازد. و مفهوم

^{۴۵} مهابهارات به وسیلهٔ دکتر جلالی نائینی به فارسی ترجمه شده است.

جاتی در رابطه با تولد شخص است. ابوریحان بیرونی هم اشاره می‌کند که هندیان طبقات خویش را «برن» یا «رنگها» می‌نامند و از حیث نسب آن [یعنی طبقه] را جاتک یا موالید می‌نامند. وی ادامه می‌دهد که این طبقات در بادی امر چهار است که در رأس آنها «براهمه» قرار دارند.^۶ بر پایه این مبانی فکری، میراث اجدادی فرد، نقش بسزایی در کیفیات اخلاقی و استعداد ذاتی او دارد. پس هر شخص ذاتاً دارای خصوصیاتی است که او را برای انجام دادن وظیفه‌ای مشخص می‌سازد. چنانکه کلیه موجودات جهان تابع نظام معین و خاصی بوده و هر کدام در مرتبه‌ای قرار گرفته‌اند، افراد نیز بر اثر کیفیت‌های شخصی و میراث اجدادی و نوعی، با یکدیگر یکسان تیستند و هر کس برای انجام دادن وظیفه‌ای آفریده شده است. این موضوع مبنای فکری وجود کاستها بوده است. شالوده اجتماعی و عقیدتی مذهب هندو، این است که سلسله مراتب نظام طبقاتی بر اساس استعدادها و امکانات شخصی افراد بنا شده و هر کس در مرتبه‌ای مطابق با امکانات وجودی خود قرار گرفته است. به طوری که ناموس الهی (dharma)، شریعت یا عدالت اجتماعی مراعات شده و هماهنگی کاملی در جامعه پذید می‌آید. افراد بهم پیوسته و عضو یک پیکر بوده و لازم و ملزم یکدیگر هستند، و هر کس بر حسب طبیعت فطری خود برای حفظ هماهنگی نظام عالم، موجودی ضروری است. نظام طبقاتی چهار گانه هند، که منشاء چهار کاست عمدۀ آن جامعه بونه‌اند عبارتند از:

- ۱- برهمنان، یعنی روحانیون که وظیفه‌شان حفظ سنت و دین بر اساس احکام و دایی است.
- ۲- کشاتریا یا سلحشوران و جنگجویان و ارباب اسلحه.
- ۳- ویشاها یا بازرگانان.
- ۴- شودراها که شامل رعایا، کارگران، کشاورزان و کلیه لایه‌های پایینی جامعه می‌باشد.

۶- ابوریحان بیرونی، تحقیق مالله‌نده، ترجمه منوچهر صدوqi سها، ۱۳۶۲، ص. ۷۴.

در باره کاستها و ساخت اجتماعی جامعه هندی باید به طور جداگانه گفتگو شود، و در اینجا به همین ریشه یابی ساختار کاستی جامعه هند بسنده می کنیم. ضمناً یادآوری می شود که مبانی اصول اخلاقی و عقیدتی مردم هند مبنی بر نظام طبقاتی و وظایف گوناگون مراتب چهارگانه در زندگی اجتماعی است. اصول تفکرات اجتماعی، سیاسی و حقوقی که قدیمی‌ترین ریشه‌های آنها را می‌توان در متون و دایی و برهمایی جستجو کرد، در برخی منابع مدون و نیمه‌مدون دیگر هند باستان بگونه‌ای گسترده‌تر، تکامل یافته‌تر و منسجم‌تر منعکس شده است. در اینجا به دو منبع مشهور اشاره می‌کنیم که در سده‌های طولانی سلطه امپراتوری موریان و گوپتاهای بر هند، تکوین یافته است. گرچه برخی قواعد و اصول موجود در این منابع دسته دوم ویژه طبقه خاصی نیست، ولی اصولاً هماهنگ و همسو با متون قبلی است. از جمله این منابع یکی دارما سوترا (Dharma Sutra) معروف به قوانین مانو (Manu) است. در قوانین مانو، وظایف افراد در زمینه بخشش، تسلط بر نفس، پاکی و پاکیزگی، حکمت و عقل، راستی و عدم آزار به حیات دیگران (Ahimsa) به شکلی منظم گرد آمده است. کتاب دیگر به نام آرتا شاسترا (تقریباً به معنای سیاست‌نامه) (Arthasatra) نوشته کوتیالا است که نام دیگر او چانا کیا می‌باشد. وی از مشاوران امپراتور گوپتا و در واقع به قول نهره، ماکیاول زمان خود بوده است. در کتاب فوق علاوه بر فن حکومت کردن، مقررات دیگری در باره بازرگانی، دادگاهها، حکومتهای محلی، رسوم اجتماعی، ازدواج و طلاق، حقوق زنان، مالیاتها، کشاورزی، استخراج معادن، کارخانه‌ها، صنعتگران، بازاریان، کارگاهها، آبیاری، کشتی‌سازی و دریانوردی، ماهی‌گیری و غیره ثبت گردیده است.^{۴۶}

۴۷— اصولاً (Arthasatra) مجموعه‌ای است که چندین بار بازنویسی و تجدیدنظر شده که قدیمی‌ترین نویسنده آن کوتیالا است. نیز اشاره می‌کنیم که Artha یعنی دست آوردهای مادی که در زندگی مؤرد نیاز است. برای مطالعه بیشتر به مأخذ زیر و نیز مأخذ شماره ۴۹ مراجعه فرمایید:
— داریوش شایگان، همان منبع.

برای نمونه براساس منابع فوق، کشاورزان زمان امپراتوری موریان، یک ششم از درآمد خود را به صورت مالیات زمین به دربار می‌دادند. به نظر می‌آید که مالیات‌های دیگری مثل مالیات آب وغیره هم از کشاورزان اخذ می‌شده و گاه این مالیات‌ها به صورت جنسی گرفته می‌شده است. چنانکه مگاس تنس و برخی منابع دیگر گفته‌اند، دهقانان و کشاورزان علاوه‌یش از یک ششم درآمد خود را مالیات می‌داده‌اند.^{۴۸}

خلاصه، از عناصر عمدۀ زندگی اجتماعی در هند باستان، وجود برهمنها و روحانیون در رأس نظام اجتماعی و عقیدتی، وجود فلسفه کارما Karma، نظام طبقاتی در چارچوب تقسیمات کاستی، وشوراهای روستایی و حکومتهاي محلی است، که همه با يكديگر هماهنگ بوده‌اند.^{۴۹}

برای تکمیل این بحث به دو معنای فکری خاص که در تاریخ تفکرات عقیدتی هند ریشهٔ زرف دارد، می‌باید اشاره کرد: یکی فرضیه کارما است که در بردارندهٔ مفهوم فلسفهٔ تناسخ و انتقال روح از بدنی به بدن دیگر است و این انتقال آنقدر تکرار می‌شود تا روح به نیروانا برسد. این فرضیه تقریباً در کلیهٔ مکاتب فلسفی و عقیدتی هندی پذیرفته شده است؛ دیگری مبحث آزادی که نیروانا مظهر آن است و وارستگی از جهان گذران و پر رنج و مشقت را غایت زندگی می‌داند. این طرز تفکر نیز از سوی تمامی مکاتب متشرع و غیر متشرع هندی پذیرفته شده است. یا در مکتب جین نیز هدف اصول اخلاقی و رسیدن به مقام نجات و نیروانا است، چنانکه نیروانا در آئین بودا، هدفی ممتاز به شمار می‌آید، در آئین جین نیز شیوهٔ رفتار انسان باید در برگیرندهٔ پنج گونه پرهیزگاری باشد.

۱- آزار نکردن به دیگران و محترم شمردن حق حیات جمله

48- R. S. Sharma, (ed.) Land Revenue in India. Delhi, 1971, pp. 1 - 6.

49- International Encyclopedia of the Social Sciences, MacMillan and Free Press, Vol. 7, 1968, p. 171.

موجودات (ahimsa)

۲- راست گفتن.

۳- پرهیز کردن از دست درازی به مال دیگران.

۴- دوری از تمایلات نفسانی و جسمانی.

۵- تجرد از دلبستگی‌های دنیوی و بی‌نیاز بودن به مال دنیا.

در پایان مبحث تفکر و فلسفه هندی، اشاره به ابزار این تفکر یعنی خط و زبان ضروری است. چنانکه پیش از این ذکر شد، آریایی‌های مهاجم به زبان سانسکریت گفتگو می‌کردند. زبان سانسکریت همان لسان «ویدیک» است که با زبان فرنس قدیم و اوستایی شاخه‌هایی هستند که دارای ریشه مشترکی می‌باشند^{۵۰}. زبان سانسکریت در سده ششم یا هفتم پیش از میلاد، رشد و تکامل خود را یافته بود. کتاب پانینی (Panini) که در این زمان نوشته شده، گواهی برای این ادعای است. در کتاب نامبرده، نه تنها دستور زبان سانسکریت بیان شده، بلکه خود یکی از بزرگترین آثار فلسفی آن زمان است. به نظر می‌رسد آریایی‌ها با نوشتن و الفبا آشنایی نداشته‌اند. ویل دورانت دریافته است که در سده هشتم یا نهم پیش از میلاد، بازرگانان هند – شاید در اویدیها – از آسیای باختری، خطی سامی نظیر خط فنیقی را همراه خود به شبه قاره هند آوردند، که پس از چندی به «خط برهمایی» شهرت یافت، و تمام الفباها بعدی هند از آن مشتق شد^{۵۱}.

باید یادآوری کرد که اصولا در تمدن هند باستان به کتابت و نوشتن کمتر از سایر تمدنها ارزش می‌نہادند. آموزش شفاھی و انتقال سینه به سینه، وسیله حفظ و اشاعه تاریخ وادیيات و اصول فکری و علمی مردم بوده است. رسم عمومی از برخواندن، ارجمندترین عناصر میراث فرهنگی را در میان مردم گسترش می‌داد. عملی‌ترین روش برای حفظ کردن و از برخواندن و انتقال سینه به سینه عناصر فرهنگی، در

۵۰- علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ص ۳۴.

۵۱- ویل دورانت، همان منبع، ص ۵۹۵.

اجتماعی که نوشتن رواج ندارد، تنظیم مطالب در قالب شعر است. به همین دلیل است که برخی مردم هند را شاعر مزاج می‌دانند در ادبیات هند باستان بیش از نثر به کلام موزون و منظوم شعری بر می‌خوریم. اکثر آثار کلاسیک فلسفی و حتی رساله‌های ریاضی، پژوهشکاری و منطق به صورت منظوم و موزون و مقفى بیان می‌شده است. نویسنده کتاب ارزشمند *تحقيق مالله‌نند* فصل مستقلی را برای توضیح قواعد نحوی و عروضی و شیوه شعری کتب قدیمی هند تخصیص داده است.^{۵۲}

افسانه ایندرا - ورترا: ایندرا مهمترین خدای آیین ودایی آریاییهای هند بود. وی خدای روشنایی، باران، پاره کننده ابرها و شکافنده کوهها و خدای رعد است که با اژدهای ورترا یعنی خدای تاریکی و قحطی می‌جنگد و او را می‌کشد. مفهوم این دو گانگی در مذهب ودایی هند با مفهوم دو گانگی اوستا، بسیار همانند است. حتی واژه ورترا تقریباً همان واژه «ورثه» Verethra اوستاست که در سانسکریت و مذهب ودایی به صورت Vertra تلفظ می‌شود. به طور کلی از سرودهای رجودا (Reg - Veda) و گاتهای اوستا، چنین بر می‌آید که مذهب ودایی آریاهای هند و زرتشتیان ایران دارای ریشه یگانه‌ای بوده است. صاحب‌نظران عقیده دارند، ساخت کلامی وداها، بیش از اینکه به ریشه‌های ادبی زبان سانسکریت نزدیک باشد با اوستا همانند است. و این نکته یعنی افسانه ایندرا - ورترا را به عنوان شاهدی از ریشه‌های مشترک مذهب ودایی هند و زرتشتی ایرانی آوردیم. ورترا که به عقیده پیروان مذهب ودایی روح گناه و بدی بوده، در منطقه پنجاب و قندهار به عنوان نماد غیر آریایی به شمار می‌آمده است^{۵۳}. یادآور می‌شود که

۵۲- ابو ریحان بیرونی، *تحقيق مالله‌نند*، ترجمه منوچهر صدوqi سها.
 53- B. Prakash, Political and Social Movements in Ancient Panjab, Delhi, 1964, pp. 23 - 33, and 45.

خدای ایندرا در آیین‌های هندوپیسم، بودایی، و جین هم به عنوان مفهومی مقدس پذیرفته شده، گرچه از اهمیت آن نسبت به آیین و دایی کاسته شده است.

نتیجه‌گیری: در مروری که از شرایط اقلیمی هند داشتیم، پس بر دیم که علاوه بر پیشرفت عناصر تمدن در هزاره سوم و دوم پیش از میلاد، وجود آب فراوان و سرزمین حاصلخیز و پر نعمت، این دیار را به صورت کانونی رایانه‌ای برای گروههای انسانی کوچنده و سرگردان درآورده بود. همچنین وجود کوههای سراسری شمال منطقه و آبهای شرقی و غربی، این شبے قاره را به صورت راهرو بنستی درآورده بود که هرچه امواج گوناگون و پیاپی کوچندگان به آنجا می‌رسیدند، از ادامه حرکت بازمانده و در آن نقطه سکونت می‌گزیدند. چنانکه اقوامی از گوشه شمال شرق و نیز هونها، آریاها، مغولها و غیره، از گوشه شمال غرب به این سرزمین روی آوردند. این اقوام و نژادهای گوناگون بتدریج همه باهم آمیخته گشتند و آثار مستقل هریک از این نژادهای مختلف در این آمیختگی مستهلك گردید. شاید بتوان این را به صورت یک فرضیه پیشنهاد کرد که وجود زبانهای متعدد و باستانی که هنوز در هند وجود دارد، نشانه و بازمانده‌ای از تمدنهای اقوامی است که قرنها پیش به آنجا روی آورده و ماندگار شدند.

پژوهش‌های باستانشناسی گواهی می‌دهد مهاجمان آریایی پس از اینکه در هند ماندگار شدند، ناگزیر با ساکنان بومی آمیزش یافته و عناصر بسیاری از تمدن و خون آنها را به قوام گرفتند. کلمه «ناگزیر» از این جهت به کار برده شده که گویا آریایها خود را تر از دانسته و میل نداشتند با بومیان آمیخته شوند. با وجود آنکه واقعیتها برخلاف تصور آنها جریان یافت باز هم از پذیرفتن این حقیقت اباداشتند، زیرا

دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، گزیده سرودهای ریگ‌ودا، تهران، ۱۳۴۸.
هاشم رضی، فرهنگ نامهای اوستا، انتشارات فروهر، ۱۳۴۸، صص ۴۵-۴۷.
Encyclopedia Britanica (Micro), 1974, Vol. V, p. 343.

همان گونه که در منابع و دایی و حماسی آنها مشاهده می‌کنیم بومیان – احتمالاً در اویدیها – را اقوام وحشی بینی‌پنهن خوانده و از جنگ با آنها گریزان نبودند^{۴۵}.

آریاها که در اثر یک نزاع خشن یا به دنبال یک تغییر تدریجی و سریع اوضاع طبیعی از شمال به جنوب سرازیر شدند، نیاکان مشترک اقوام آریایی ساکن ایران و هند می‌باشند، که زمانی به اتفاق در آسیای مرکزی و منطقه اورال و اطراف خزر می‌زیسته‌اند. در برخی منابع گمانه‌هایی ارائه شده که قوت بعضی مطالب پیش گفته شده را خفیف یا متعادل می‌کند؛ به این معنی که تنها مهاجرت اقوام و قبیله‌های هند و آریایی، زمینه‌ساز اشتراك فرهنگی بین مردمان هند و ایران نبوده بلکه پیش از ورود آریاها به هند و فلات ایران، مردمی در این دو منطقه زندگی می‌کرده‌اند که براساس تحقیقات موجود، اشتراك فرهنگی قابل توجیه بین آنها وجود داشته است. این فرضیه جای تحقیق و تفسیر دارد، ولی شواهدی هم وجود ندارد که پس از هجوم آریاها به هند و جدایی آنها از قبایل ساکن شده در ایران، همچنان روابط برادرانه و گسترده‌ای بین آنها رواج داشته باشد. شاید این دو دسته پس از جدایی، هر کدام راه زندگی خود را پیش گرفته باشند. منظور این است که روابط فرهنگی بین ساکنین فلات ایران و سرزمین هند، به زمانهای پیش از مهاجرت آریاها بر می‌گرد. از سویی این را هم باید در نظر داشت که گرچه روابط فرهنگی بین آریاهای هند و ایران پس از جدایی‌شان از یکدیگر چندان ادمه نیافت، اما چون عناصر افرهنگی مشترک آغازین و دیرینه‌ای داشتند، بزودی تفاوت‌های فرهنگی چشمگیری پیدا نکردند. سلطه امپراتوری هخامنشی و نقش آن در برقراری ارتباط‌های سیاسی و گاهی اجباری بین دو کشور، گسترش روابط بازرگانی، عواملی بودند که موجب تقویت همبستگی عناصر فرهنگی در برخی از سطوح جامعه‌های هندی و ایرانی بویژه در لایه‌های بالایی

فصل سوم

این دو جامعه گردید. مهاجرت گروهی از زرتشتیان، نشانه‌ایی از مابین گمانه است^{۵۵}.

هدف اصلی از مطالب این فصل، آگاهی یافتن از زمینه تاریخی ارتباط بین مردم ایران و هند بود، که کوشش شد تا ریشه‌های آن را در زمانهای باستان به دست آوریم. نهرو گفته است: «رابطه بین تمدن دره ایندوس (موهنجودارو) با ایران و مسوپوتامیا کمتر مورد تردید است^{۵۶}». در کشفیات باستانشناسی که در این دو کشور بوثیره در سیلک کاشان به عمل آمده است، شواهدی پیدا شده که نشاندهنده پیوندهای گسترده بین تمدن موهنجودارو و ایران می‌باشد. سفالهای زمینه زرد و قرمز که در دره موهنجودارو به دست آمده، گاهی در کناره‌های خلیج فارس، گاهی در شمال بلوجستان و گاهی در کویتہ پاکستان هم پیدا شده است. ولی کشفیات تپه سیلک نشان می‌دهد که این منطقه بوثیره محل برخورد دو تمدن هندی و ایرانی بوده است. به طور کلی کندوکاوها و پژوهشگران باستانشناسان گویای آن است که عناصر دو تمدن شمالی و جنوبی – به اصطلاح قرمز و زرد – در سرتاسر نواحی شمالی و جنوبی ایران تا سواحل جنوب غربی هند گسترده بوده است^{۵۷}.

در کشفیات باستانشناسی ایالت بیهار Bihar، برخی وسائل زیستی و جواهرات پیدا شده که به آثار دوره هخامنشی و سده چهارم پیش از میلاد می‌ماند. صاحب‌نظران گمان می‌کنند ممکن است دارندگان این وسائل زیستی همراه اسکندر و پس از عبور از ایران به آنجا آمده و در شهر تاکشیلا ماندگار شده‌اند؛ و یا ممکن است متعلق به مهاجران صنعتگر و هنرمندی بوده که از ظلم دربار هخامنشی از ایران فرار کرده و به هند پناه آورده و هنر خود را در آنجا عرضه نموده‌اند. حکمت به مهاجرتهای فراوانی که به این صورت از ایران به هند صورت گرفته

55- The Gazetteer of India, Vol. 1, pp. 15 - 414.

56- J. L. Nehru, op. cit., p. 136.

اشاره می‌کند^{۵۸}. و می‌توان گفت این آغازی برای مهاجرت‌های زنجیره‌ای از ایران به هند بوده که از آن زمان تا سده هیجدهم که دوران سلطه انگلیس بر شبه‌قاره هند است، ادامه یافته است و این مطلب موضوع اصلی این پژوهش می‌باشد.

عوامل ریاضینه گوناگون در هند و نیز عوامل رماتنده متعدد در ایران - از قبیل ظلم و ستمکاری دربار و درباریان - علل عمده مهاجرت ایرانیان به هند بوده، که امواج مهاجرتی پیاپی و زنجیره‌ای را به دنبال داشته است. این امواج مهاجرت زنجیره‌ای که آشنایی فرهنگها و گسترش روابط آنها را درپی دارد، خود موجب تقویت جریان مهاجرت نیز می‌شود^{۵۹}. عوامل گوناگون اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی می‌تواند در شکل گرفتن انگیزه‌های کوچ نقش داشته باشد. از جمله عناصر فرهنگی که موجب تقویت انگیزه‌های مهاجرت به هند - آنهم به صورت زنجیره‌ای - شده، شاید هم مفاهیم عقیدتی و فکری موجود در آن جامعه بوده باشد؛ عناصری از قبیل فرضیه‌کار ما، مبحث آهیسم (عدم آزار به دیگران از جمله غریب‌ها) و نیروانا، این عناصر اگر موجب کنده شدن مهاجران از ایران نباشد، لااقل مبانی نظری مساعدی برای علاقه‌مند شدن مهاجران به ماندگار شدن در آن دیار بوده، که احتمالاً دانه‌های بعدی زنجیر را به دنبال خود کشیده است.

۵۸ - همین منبع، صص ۴۱-۳۹.

۵۹ - برای مطالعه نظری کوچ زنجیره‌ای می‌توان به منبع زیر مراجعه نمود:
J. S. Mac Donald and L.D. Mac Donald, "Chain Migration: Ethnic Neighbourhood Formation and Social Network," The Milbank Memorial Fund, Quarterly, Vol. 42, 1969, pp. 82 - 97.

قسمت دوم تاریخ هند

ظهور اسلام تا سده هجدهم

۱- مقدمه

در این مبحث از وقایع تاریخی و رویدادهایی گفتگو می‌شود که مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع مهاجرت ایرانیان به هند بستگی داشته، و در طول یک هزاره، از سده هشتم میلادی و اشاعه قدرت اسلام در هند تا سده هیجدهم و نفوذ انگلیس بر آن منطقه، روی داده است.

چنانکه اشاره شد از سده پنجم میلادی به بعد وضعیت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی هند طوری دگرگون شد که مورخان از آن به عنوان دوران انحطاط تمدن آن سرزمین بحث می‌کنند. گو اینکه در سده پنجم میلادی حملهٔ ویرانگر هونها آغاز گردیده، غوریان در سده ششم سلطهٔ خود را از هرات تا دهلی گسترش دادند، سپس در زمان امپراتورهارشا در سده هفتم، هجوم اعراب بهشیه قاره هند روی داد، لکن نهرو به روشنی یادآوری می‌کند که زمینهٔ انحطاط هند را بایست در شرایط داخلی آن جستجو کرد نه در هجوم ییگانگان. وی ادامه می‌دهد که این جامعه پیش از حملهٔ افغانها و مغولها در سراییی انحطاط افتاده بود، با وجود این شک نیست که حملات فوق بویژه یورش‌های مکرر محمود غزنوی لطمehای جبران ناپذیری به تمدن هند وارد آورد.

مورخین می‌گویند افغانها عناصر تازه‌ای از پیشرفت با خود همراه نیاوردند. زیرا آنها تمدنی فئودالی عقب‌مانده و حتی قبیله‌ای داشتند؛ در حالی که در هند طایفه‌ها و کلانهای (clan) راجپوت که از نظر قدرت محلی ستون فقرات دفاع از هند بهشمار می‌آمدند، یک نوع سازمان فئودالی پیشرفته‌تری داشتند. مغولها هم زمانی براین کشور چیره شدند که یک تمدن نیمه فئودالی داشتند^۱، اما آنها توanstند رژیم سلطنتی متمن‌کر و قدرتمندی را پایه‌ریزی کنند که این قدرت متمن‌کر، بر فئودالیسم نامنسجم راجپوت‌ها چیره گشت^۲.

پروفسور خلیق احمد نظامی با بیانی روشنتر همین مطلب را پیش کشیده می‌نویسد: «پیش از اینکه ترکان غز به هند هجوم آورند، این سرزمین زیر سلطهٔ دودمان پادشاهی راجپوتها بود. نظام حکومتی آنها یک نهاد فئودالی بود و از نظر سیاسی نظامی نامتمن‌کر اهرمهای قدرت را در دست داشت، از این‌رو یک انسجام سیاسی متمن‌کر و یکپارچه در سراسر هند وجود نداشت.» این مورخ در جای دیگر اثر تحقیقی خود می‌نویسد: «گرچه تنها پایه و مایه استقرار حکومت را چپوتها قدرت نظامی‌شان نبود، ولی این حکومت هم مانند بسیاری از حکومتهای فئودالی سده‌های میانه یک قدرت نظامی به شمار می‌آمد و به کمک سرنیزه، قدرت و موقعیت خود را نگهداری می‌کرد. رفته رفته عدم تمدن‌کر قدرت، فقدان یک شبکهٔ منسجم و متشکل سیاسی، و ظلم و جور

۱- یادآوری: در منابع تاریخی انگلیسی زبان که در هند یا کشورهای دیگر انتشار یافته، پادشاهی گورکانیان یا تیموریان را با عنوان حکومت مغولها مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. البته پادشاهان گورکانی نسب از تیمور می‌برند ولی برخی از آنها همنواذه تیمور و هم چنگیز هستند. از این‌رو آنها را به عنوان مغولها می‌شناسند. در اینجا اگر منظور نهرو از مغولها، همین حکومت گورکانیان یا تیموریان باشد، آنها بیشتر تمدن فئودالی داشتند تا نیمه فئودالی. گو اینکه شاید بعضی ارزش‌های قبیله‌ای و ماقبل فئودالی خودرا حفظ کرده بودند. ولی اینها بویژه پس از استقرار حکومت در هند، بر مبنای منابع موجود، اصولاً حافظ ارزش‌های فئودالی بودند.

2- J. L. Nehru, Discovery of India, p. 260.

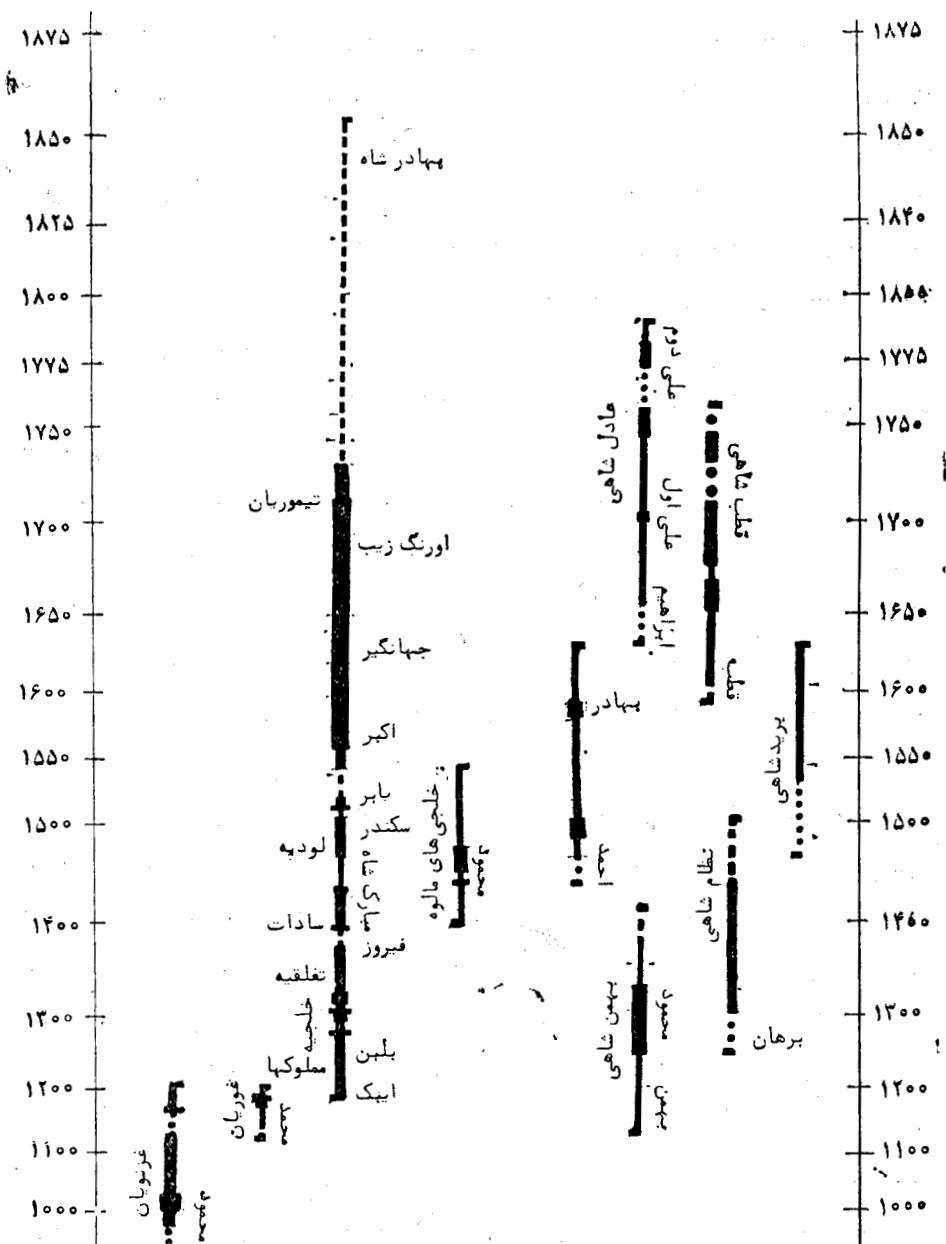
حکومت راجپوتها و هرج و مرج و نامنی، نارضايتی توده‌های مردم را به دنبال آورد. از این‌رو وقتی حکومت ترکان غز پایه‌ریزی شد با وجود اینکه غیر هندی و بیگانه بود، چون موجب استقرار صلح و آرامش گردید، پذیرش توده مردم را به نفع خود به دست آورد. بویژه اینکه حکومت ترکان غز هیچگاه شمشیر خود را به روی مردم نکشید. بلکه بیشتر نگران مغولانی بود که پیوسته در پشت دروازه غربی هند، آماده حمله به این سرزمین بودند.^۳.

باید اشاره کنیم تشکیلات سیاسی مورد بررسی که طی این هزار سال بر هند حکومت را تده و در منابع تاریخی عنوان سلاطین مسلمان هند را یافته است، عبارتند از: سلطنت بردگان یا سلاطین ممالیک از اوایل سده هفتم تا سال ۶۸۹ هجری قمری (۱۲۰۶ - ۱۲۹۰ میلادی) بعد دو دهانهای خلنجی، تغلقیه، سادات، ولودیه که از ۶۸۹ تا ۹۳۰ ه. ق (۱۲۹۰ - ۱۵۲۶ میلادی) در هند سلطنت کردند، پس از آنها نوبت به سلاطین مغولی، یا پادشاهان گورکانی رسید که مدت ۳۵۰ سال - تا تسلط انگلیس بر هند - حکومت داشتند.

گسترۀ سرزمینی که مسلمانان به زیر سلطه خود داشتند، در زمانهای مختلف متفاوت بود، چنانکه در دوران حکومت خلنجی‌ها و بویژه اوایل حکومت تغلقها نزدیک به تمامی سرزمین پهناور شبه قاره هند در زیر تسلط آنها بود. در حالی که سادات هند (۱۴۱۴ - ۱۴۵۱ میلادی) تقریباً تنها بر دهلی و حومه آن حکومت می‌کردند^۴، در طول این هزار سال کمتر اتفاق افتاده که تمامی شبه جزیره دکن تحت سلطه حکومت مرکزی دهلی باشد. عموماً حکام مستقل یا نیمه مستقل در اینجا و آنجا وجود داشته و با حکومت مرکزی کاری نداشتند. چنانکه در کشمیر، بنگاله، سیحابور، احمدنگر، و تلنگ سلاطین محلی حکومت می‌کردند. و از

3- K.A. Nizami, Some Aspects of Regional and Politics in India During the Thirteenth Century, 1974, (2nd. ed.), pp. 66 and 91.

4- J.E. Schwartzberg (ed.), A Historical of South Asia, 1978, p. 194.



نمودار تاریخی حکومت دولتمانهای عمدتای که از سده نهم تا هیجدهم در
مناطق مختلف هند ساخته شدند. این دستگاههای سلطنتی عموماً "سلطان"
غیرهندی بوده و تملک حکومتی آنها -کوچگاه مسلمانان فارسی زبان بود.

اینها مهمتر و مقتدرتر، پادشاهان بهمنی دکن بودند. به طور کلی باید گفت از سال ۷۴۷ میلادی (۳۶۷ ه. ق) که سبکتکین به هند حمله کرد و راه تسلط پادشاهان غزنی و دست شاندگان آنها را بر این سرزمین هموار نمود، تا نیمة سده بیستم میلادی که ازیوغ استعمار انگلیس رهایی یافت، هیچگاه زمام حکومت تمامی این منطقه به دست یک قدرت مستقل هندی در نیامد. غوریان، خلجی‌ها، تغلقها و دودمانهای پس از آنها عموماً غیربومی بودند، از این‌رو برای استوار ساختن پایه‌های حکومت و سلطنت خود کمتر راه خدمتگزاری و محبت با بومیان آن سرزمین را در پیش می‌گرفتند. بلکه بیشتر به جنگ با قدرتمندان محلی و سرکوب خیزشها مردم بومی می‌پرداختند. حتی در مورد اکبر شاه گورکانی که نویسنده‌ای مثل فدائی اسپهانی در داستان ترکتازان هند او را به عنوان شخصی عادل و سنجیده معرفی می‌کند، در همان کتاب ذکر شده مدت زیادی از دوران سلطنت نامبرده صرف جنگ با راجه‌ها شده است^۵. از این‌رو لاقل حکام مرکزی نمی‌توانستند امور حساس اداره کشور را به دست هندیان و بویژه غین مسلمانان بدهند. پس بناقار ایرانیان، ترکها، افغانها و غیره گردانندگان کشور وسیع و پرنعمت هند بودند. که این خود زمینه انگیزشی مهم برای مهاجرت افراد ماجراجو و فرصت‌طلب و مقام‌پرست به آن دیار بود. البته برخی از مهاجران هم در اثر فشار حکام مرکزی و محلی یا به دلایل دیگر ناگزیر به مهاجرت از ایران به هند شدند.

علاوه‌بر جنگهایی که با قدرتهای محلی برای حفظ حکومت صورت می‌گرفت، بسیاری از نزاعهای خونین و گسترده بین دو قوم یا خاندان یا طایفه غیر هندی برای کسب قدرت و ربودن سلطنت یکی از دست دیگری بود. در منابع تاریخی مکرر از این گونه ماجراهای یاد شده است. از مطالعه آنها پی‌می‌بریم که در مدت هزار سال مورد مطالعه

^۵ نواب میرزا نصرالله‌خان فدائی اسپهانی، داستان ترکتازان هند، تهران، ۱۳۴۱، ص ۲۴۷ به بعد.

سرزمین هند بویژه نیمه شمالی آن صحنه قدرت طلبیها و کشمکش‌های اقوام مهاجر از قبیل خراسانیها (ایرانیان) غزها، افغانها، ازبکها، مغولها، ترکها، جوشیها و نواده‌های تیمور بوده است و هر کدام از این اقوام چندگاهی، کوتاه مدت یا دراز مدت، قدرت حکومت و سلطنت منکری را در دست داشت. برای نمونه سلطان غیاث الدین بهمنی در آغاز پادشاهی، احمدیک قزوینی را عهده‌دار پیشوایی و محمدخان خلف اعظم همایون را خدمت سرنوبتی داد. که تغلچین‌ترک از این [انتساب] دلتانگ می‌شود. چون میل داشته منصب و کالت [یعنی همان پیشوایی؟] را به او دهنده و پسرش را سرنوبت سازند. در مجلسی که تغلچین تشکیل می‌دهد، کینه خود را نشان داده و شاه را می‌کشد!^۶

در اینجا یادآوری یک نکته را لازم می‌داند که در طرح این تحقیق، برای جلوگیری از طول کلام، فصلی به عنوان ارزیابی و تقاضی منابع مورد استفاده پیش‌بینی نشده است. با وجود این در ارتباط با منابع مزبور از این اشاره جواهر لعل نهرو استفاده می‌کنیم که وی با تأسف بیان داشته: محققین و فلاسفه مطالب زیادی درباره هند نوشته‌اند و تاریخ‌نویسان از دوره‌های تاریخی گوناگون هند یاد کرده‌اند اما کمتر می‌بینیم کسی به این مطلب پرداخته باشد که شرایط اجتماعی و اقتصادی زندگی مردم عادی هند در دورانهای گذشته چگونه بوده است؛ مردم چگونه زندگی می‌کرده‌اند؛ چگونه کار می‌کرده‌اند؛ و یا ساخت و بافت آن جامعه چگونه بوده است.^۷ البته محققانی از قبیل خود نهرو، مورلند انگلیسی Moreland Sharma R.S.، پرسور مجیب و خلیق احمد نظامی^۸، بحث‌های ارزشمندی در این زمینه‌دارند، ولی هنوز هم به گونه‌ای است که

۶- محمد قاسم هندوشاه (فرشته)، تاریخ فرشته، کلکته، ۱۲۹۰ هجری، جلد اول، ص ۳۰۴.

7- J.L. Nehru, op. cit, p. 99.

۸- منابعی که از این نویسنده‌گان استفاده شده در پاورقی‌ها و فهرست مأخذ پایان کتاب آمده است.

جای تأمل در گفته نهرو باقی است. منابعی که اصولاً به زبان فارسی نوشته شده – مانند طبقات ناصری، آئین اکبری، تاریخ فیروزشاهی و غیره – گرچه بیانگر برخی وقایع هستند ولی از آنجا که نویسنده‌های این منابع همه ریزه‌خوار دربار بوده‌اند، لذا باید در توجیه مطالب آنها تأمل کرد. بویژه که این گونه افراد معمولاً کاری به زندگی مردم عادی که فرسنگها از نظر مکانی و اجتماعی با آنها فاصله داشته و دارند، نداشتند. یکی از مهمترین منابعی که بیشتر قابل استفاده است کتاب دو جلدی تاریخ فرشته می‌باشد. گرچه او هم حقوق‌بگیر دربار بوده است، اما خواننده گمان می‌کند که نویسنده گاهی ناچار شده واقعیتها را در قالب طنز به گونه‌ای بیان کند که ظاهر آن، سیخ بسوزد و نه، کباب!

۲- ورود اسلام به هند:

براساس منابع موجود، اسلام به وسیلهٔ مجموعه‌ای از جریانها و رویدادهای قهرآمیز، تجاری، عرفانی، و هنری – که در همهٔ اینها امواج مهاجرتی نقش عمده‌ای داشتند – به هند وارد شد و در آن دیار پراکنده گردید. در این مبحث سه جریان عمده را به طور اختصار و گذرا بررسی می‌کنیم: نقش اعراب در گسترش اسلام در هند، حملات غزنویان، مهاجرت عرب‌ها و صوفیان و فقهایی که بیشتر ایرانی بودند.

الف - نقش اعراب: اعراب از دیرباز با هند پیوندهای بازرگانی و تجاری داشتند. در سدهٔ سوم پیش از میلاد راه دریایی اندونزی به ماداگاسکار از جزایر سیلان و جنوب هند می‌گذشت. اعراب در حدود آغاز تاریخ میلادی از این مسیر به این منطقه راه یافتند.^۹ پروفسور مجیب هم اشاره می‌کند که مهاجرت اعراب به شبه قاره به وسیلهٔ تجارت سابقهٔ دیربازه داشته است.^{۱۰} با مطالعهٔ سفرنامهٔ ابن بطوطه نیز به خوبی روشن می‌شود که اعراب از دیرباز از عدن و یمن و از راه دریا، گاهی

۹- ک. میلوسالاووسکی، نقدی بر ابن بطوطه، ترجمهٔ محمد تقی‌زاده، تهران، ۱۳۵۵، ص ۶۳.

10- M. Mujeeb, The Indian Muslims, London, 1969, p. 21.

مستقیم و گاهی غیر مستقیم از طریق سواحل ایران برای تجارت به آنجا می‌رفته‌اند. وی می‌گوید؛ اعراب نخستین کاشfan بادهای موسومی اقیانوس هند (باد شرطه) هستند.

هنگامی که سپاهیان مسلمان در زمان خلافت - عثمان (۲۳-۳۵ هـ ق و ۶۴-۶۵ میلادی) به تسخیر خراسان، سیستان، قهستان، سرخس و باغیش و غیره مشغول بودند، برای نخستین بار مهلب بن ابی صفره که از امرای کبار عرب بود از حوالی مرو به کابل و زابل و پس به هندوستان آمد و با کفار غزا کرد.^{۱۱}

در حدود سال ۹۰ هجری قمری - سالهای نخست سده هشتم میلادی - شخصی به نام محمد قاسم بن عقیل ثقفی که پسرعم و داماد حجاج بن یوسف بود، به دستور حجاج از راه شیراز و مکران به هند حمله کرد و بر سند و شهر ملتان مسلط شد. در بیشتر کتابهای غربی این رویداد تحت عنوان هجوم اعراب مسلمان به هند مورد گفتگو قرار گرفته، و برخی به استباء آن را نخستین موج ورود اعراب مسلمان به آنجا هند می‌دانند. در صورتی که سالها پیش از این اعراب مسلمان به آنجا راه یافته بودند، چنین به نظر می‌رسد که پس از فروکش کردن امواج حمله فوق، بسیاری از اعراب و نیز سربازان ایرانی محمدقاسم در همانجا ماند گار شدن دورابطه تجاری بین هند و مناطق عربی گسترش یافت. اشاره می‌کنیم که بیشتر منابع از ظلم و جور محمد قاسم و سربازان او به مردم بومی یاد می‌کنند - از جمله ابو ریحان بیرونی اشاره می‌کند که محمد قاسم، گاه با ستیز و گاه با آشتی با مردم بومی روبرو شد و «جز آنان که به اسلام در آمدند، مردمان را بکشت و این معنا تخم کین در دل هندوان پاشید.^{۱۲}» مسعودی می‌نویسد: من پس از سال سیصدم [هجری قمری] به مولتان رفتم و شاه آنجا ابواللهاب منبه بن اسد قرشی [قریشی] بود.

۱۱- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۱۶.

۱۲- ابو ریحان بیرونی، تحقیق مالهند، ترجمه منوچهر صدوqi سها، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۲.

مسعودی در شهر منصوره هم با تعدادی اعراب از جمله با مردمی از اشراف و ملوک عرب به نام حمزه دیدار می‌کند. و بالاخره موضوع قدرت اعراب را در مقابل هندوان مطرح می‌نماید.^{۱۳} در جای دیگر کتاب مروج الذهب، اشاره می‌شود که در شهر صیمور، ده هزار نفر مسلمان بیسین (یعنی مسلمانانی که از نسل عرب در هند متولد شده بود) وجود داشته است.^{۱۴}

احتمالاً گسترش اسلام در هند تا اوایل سده هشتم، عمدهاً پیامد رفت و آمد بازارگانان و مهاجرانی بود که مرتباً به آن دیار آمد و شد می‌کردند. برخی صاحب‌نظران از جمله مجیب یادآوری می‌کنند که حقوق اسلامی، شرایط مناسبی را برای شکوفا شدن مناسبات بازارگانی عرضه داشته؛ به همین دلیل هنگامی که مسلمانان در هند و اسپانیا – که از جهت پذیرش و اشاعه اسلام همانندی زیادی دارند – جایگزین می‌شوند، عموماً در شهرها مستقر شده و کاری با روستاهای نداشتند.^{۱۵} وی می‌گوید: تمدن مسلمانان تمدن شهرنشینی بوده و اسلام اصولاً شهرنشینی را تقویت می‌کرد؛ دلیل این امر این است که اعراب مهاجر مسلمان، به خاطر شرایط طبیعی صحرا ای عربستان در کشاورزی تجربه چندانی نداشتند و بازارگانی محور عمده فعالیت شغلی آنها بود. از سوی دیگر مهاجرانی هم که به هند می‌آمدند اصولاً بازارگان و اهل فن و صنعت بودند نه کشاورز و از این‌رو با زندگی شهری بیشتر مأнос بودند تا زندگی روستایی. از این‌رو عموماً در شهرهای هند سکونت گردیدند و به اشاعه اسلام پرداختند. مجیب مؤکداً تکرار می‌کند که استاندارد زندگی مسلمانان مهاجر، ضرورتاً استاندارد شهرنشینی بوده است.^{۱۶}

۱۳- ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پایانده، تهران ۱۳۵۶ جلد اول، صص ۱۶۴-۱۶۵.

۱۴- همین منبع، صص ۲۰۵-۲۰۶.

۱۵- سعیرامین، ملت عرب: ناسیونالیسم و مبارزة طبقاتی، ترجمه غوثیق وم. قراجه‌داغی، تهران ۱۳۵۹، صص ۲۴-۲۵.

16- M. Mujeeb, op. cit, p. 10.

ب - یورشهای غزنویان: برخی پژوهشگران هندی می‌گویند اگرچه حمله مسلمانان نخستین بار در سال ۷۱۲م. به وسیلهٔ محمدبن قاسم صورت گرفت، اما مؤثرترین گامها در اشغال هند از سوی مسلمانان ایران به وسیلهٔ غزنویان و بویژه سلطان محمود در آغاز سدهٔ یازدهم میلادی شروع شد^{۱۷}. سبکتکین برای نخستین بار در سال ۹۷۷ میلادی بهند حمله کرد و قدرت خود را بنیخش عظیمی از منطقهٔ مستقر ساخت. دو سه سالی پس از سبکتکین، پسر بزرگ او محمود غزنوی به هند حمله کرد و تا آخر پادشاهی اش ۱۵ یا ۱۷ بار این کار را تکرار نمود. گواینکه سبکتکین خودرا «ناصرالدین» می‌نامید و محمود برای ترویج اسلام و جهاد با هندوان کافر به آنجا رومی آورد، ولی تمامی مورخان موافق و مخالف او با بیانهای مختلف از غارت‌ها و کشتارهای وحشتناکش گفتگو می‌کنند. ابوسعید عبدالحق گردیزی غزنوی هم مانند ابو ریحان در زمان غزنویان می‌زیسته است و به ویژه گردیزی ریزخوار پادشاهان غزنوی بوده است از کتاب مشهور زین الاخبار او بروشنی هویداست که در حملات محمود، تنها صحبت از غارت کردن و به غنیمت گرفتن مال و جان هندوان بوده است و بس، در همین کتاب مکرر به عباراتی از قبیل محمود رحمة الله عليه فرمودند... بر میخوریم، در عین حال نویسنده از شرابخواری و مجالس طرب محمود نیز یاد می‌کند^{۱۸}. محمود گذشته از غلامان ترک، از داوطلبانی که به اصطلاح «غازی» یامبارزان راه دین نامیده می‌شدند به منظور لشکر کشی‌های غارتگرانه و جهانگشایی‌های خویش استفاده می‌کرده است؛ برخی از غازیان مذکور پس از لشکر کشی در نواحی تسخیر شده می‌مانند^{۱۹}. تهره و ضمن اینکه بیرحمی‌ها و وحشیگریهای محمود غزنوی را در هند همسنگ ستمکاریهای چنگیز

17- J. Sharif, Islam in India, 1972, p. 5.

۱۸- ابوسعید عبدالحق گردیزی، زین الاخبار، تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۷۸-۱۸۸.

۱۹- پیکولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران از آغاز تا سدهٔ هیجدهم، ترجمهٔ کریم کشاورز، چاپ چهارم، ۱۳۵۴، ص ۲۶۱.

در ایران ارزیابی می‌کند، می‌نویسد: محمود پیش از اینکه یک مؤمن معتقد باشد، یک جنگجوی سلطه‌جو بوده که در این راه از مذهب استفاده می‌نموده است. وی در هند سپاهی فراهم آورد که فرمانده آن شخصی بنام تی‌لک (Tilak) بود که مذهب هندو داشت و بر ضد مسلمانان همکیش محمود در آسیای میانه می‌جنگید.^{۲۰} آخرین نکته در این زمینه اینکه گرچه حکومت راجپوتها به دلایلی که پیش از این گفته شد متزلزل شده بود اما بازماندگان و سرداران محمود که در هند باقی ماندند زوال و انراض حکومت راجپوتها بسومی را تسریع نمودند. چنانکه شهاب‌الدین غوری آخرین ضربه را زد و زمینه را برای سلطنت پادشاهان مسلمان ترک و افغان فراهم نمود.^{۲۱} پیش از این هم اشاره شد که سربازان خراسانی، افغانی و ترک محمود غزنوی در شهرهایی چون مولتان، لاہور، و دھلی ماندگار شده و دور شهرها را حصار کشیدند و آنجا را به صورت «دارالحرب» درآوردند؛ و دهات و شهرهای کوچک را به هندوها واگذاشتند.^{۲۲}

پ - مهاجرت عرفا و صوفیان: پژوهشگران عقیده دارند صوفیه در تبلیغ و تزویج اسلام در سرزمین هند سهم بزرگی داشتند زیرا آنها از تزدیک با مردم آن کشور در تماس بودند و به تبلیغ دین می‌پرداختند.^{۲۳} افراد نامداری که سر حلقه عرفای آن سرزمین بودند در میان هندیان بومی پرورش یافته و مریدان فراوانی داشته‌اند. در این زمینه در فصل هفتم، با تشریح پیشتر گفتگو خواهد شد.

نهرو نیز گفته بالا را تأیید کرده و می‌نویسد: سالها پیش از اینکه محمود غزنوی به هند بتازد، مبلغان مسلمان در سراسر منطقه رفت و آمد می‌کردند و مورد استقبال واقع می‌شدند. آنها با صلح و آرامش به هند

20- J.L. Nehru, op. cit, p. 230.

.۲۱ - حکمت، سرزمین هند، صص ۴۴-۴۷.

22- O.K. Ghosh, The Changing Indian Civilization, 1976 pp. 315 - 320.

.۲۳ - دکتر علیرضا تقی، تذکره نویسان فارسی در هند و پاکستان، ۱۳۴۷، ص ۵۵.

می آمدند و در کار خود موفق بودند. در آن زمان اگر احساس ناگوار و ناموافقی هم نسبت به اسلام در آنجا وجود داشت بسیار ضعیف و ناچیز بود. اما محمود علی رغم اینکه خود را مروج اسلام می شمرد، با رفتارش ییش از هر چیز دیگر به شهرت اسلام در هند آسیب رسانید.^{۲۴}

در سده هشتم هجری یک سلسله پادشاهی در کشمیر سلطنت می کردند که اصلا هندی بوده و به مذهب اسلام گرویده بودند. هندال یکی از پادشاهان این سلسله (وفات ۷۹۶ میلادی) پس از جلوس به تخت شاهی خود را قطب الدین خواند و با تیمور از در دوستی درآمد و تیمور نیز به کشمیر آسیبی وارد نیاورد. در عهد همین پادشاه جمعی از صوفیان همدان به سر حلقگی میرسید علی همدانی به کشمیر مهاجرت می کنند در این باره بیشتر صحبت خواهد شد. فرشته می نویسد برخی پادشاهان کشمیر به سادات احترام زیادی می گذاشتند.^{۲۵} همچنین در همین منبع می خوانیم که میر محمد صالح همدانی در سال ۱۰۰۵ هجری قمری بدکن مهاجرت کرد و چند تار موی پیغمبر اسلام را با خود به پایتخت پادشاهان عادلشاهیه آورد و ابراهیم عادلشاه ثانی به استقبال اورفت. سپس عادلشاه از میر محمد صالح خواست که در هند بماند و انعام و ضیافت و مهمان نوازی کامل در حق او بجای آورد. میر محمد صالح گفت من هشتاد سال دارم و می خواهم به مکه رفته و در آنجا بمانم. عادلشاه و سایل سفر او را به بهترین نحو مهیا کرد و او را روانه بیت الله الحرام نمود. میر محمد صالح دو تار موی پیغمبر را به رسم هدیه یا تبرک به عادلشاه داد.^{۲۶}

۳- ماهیت حکومت‌های مرکزی

قدرت‌هایی که در طول مدت هزار سال مورد مطالعه این پژوهش،

۲۴- جواهر لعل نهر، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تقاضی، تهران، ۱۳۵۵ جلد اول، ص ۳۶۳.

۲۵- تاریخ فرشته، جلد دوم، صص ۳۴۰-۳۴۹ و ۳۵۰.

۲۶- تاریخ فرشته، جلد دوم، ص ۸۹.

حکومت مرکزی بویژه اختیار ادھلی را در دست داشتنند مشکل از افرادی بودند که ماجراجویی همراه با زندگی نظامی آنها را به هند کشیده بود. چنانکه سرلشکران فلان پادشاه که مأمور مطیع کردن مردم منطقه‌ای می‌شدند، بازماندگار شدن شان نطفه تشكیل حکومتی مستقل نیز در این واقعه بسته می‌شد و پس از چندی ظاهر و آفتابی می‌گشت. برخی از آنها برگاتی بودند که در دستگاه حکومتی بسرعت پرورش یافته و زمینه برای رشد و ارتقاء مقام آنها تا سرلشکری یا وزارت و کالت و حتی قاضی القضاطی و غیره فراهم می‌شد. و پس از چندی سلطان‌دھلی یا منطقه‌ای از هندوستان می‌شدند. اینها افرادی غیر بومی بودند که یا از طریق حمله و یورش به هند آمده یا به صورت برده به هند آورده شده بودند یا اصولاً مهاجرانی بودند که به دلیل مناسب بودن شرایط به مقامهای بالا و حساس می‌رسیدند. ایرانیان بویژه در دسته سوم بیشتر بودند. چنانکه ملک التجار محمود گیلانی که اصولاً برای تجارت به هند آمده بود خیلی سریع حساس‌ترین و بالاترین مقامها را در دستگاه حکومت پادشاهان بهمنی دکن به دست آورد و از مهره‌های قدرتمند شد. سید مرتضی سبزواری و خواجه میرکدییر اصفهانی در دستگاه پادشاهان نظام شاهیه و غیره نیز همین حال را داشتند.

از آنجا که زمام اصلی حکومت در دست غیرهندیان بویژه ایرانیان و سایر مهاجران بود هر حاکمی در هر سطح و سلسله مراتب حکومتی بود بیشتر تمايل داشت که مقامهای مهم و حساس را به آشنايان، اقوام، همزانها و هم‌کیشان خود بدهد. واژه «غريبه» به مفهوم مهاجرانی بود که غريبه بودن یکی از شرایط مثبت برای به دست آوردن مقام سربازی و احتمالاً پیشرفت کردن بود.

ماجراجویی و جاه طلبی موجب کشاکش در داخل دستگاه حکومتها نیز می‌شد ولی تا حدی که به بنیاد آن لطمہ‌ای نزند. خلیق احمد نظامی درباره دیوان‌سالاری ترک که نخستین دویمان پادشاهان مسلمان هند را تشکیل داده و چند قرن بر هند سلطه داشتنند می‌نویسد: دیوان‌سالاری ترک

از سه گروه تشکیل می‌شد: حکام محلی، نظامیان رده بالا، و خانواده شاهی و اشراف درباری. این سه گروه پیوسته در انحصار قدرت سیاسی با یکدیگر تزاع داشتند و فقط هنگامی متعدد می‌شدند که از سوی عناصر غیر ترک در معرض خطر قرار گیرند. از این‌رو مشاهده می‌کنیم که در زمان سلاطین ترک، تقریباً کلیه مقامها و منصبهای رده بالا در دست افراد ترک‌تزاد بوده است^{۲۷}.

حکومت و سلطنت کردن در نظام فئodalی، نیاز به همکاری و پشتیبانی طبقه اشراف و خوانین محلی دارد اما پادشاهان هند بویژه حکومت سرکری دهلي، هندی نبودند و فرهنگ هند را نه تنها نمی‌پذیرفتند بلکه با آن مبارزه هم می‌کردند از این‌رو نه تنها نمی‌توانستند به همکاری ویاری قدرتهای محلی دلگرم و امیدوار باشند، بلکه از کینه ملی و احساس دشمنانه آنها نسبت به خود آگاه بودند. نکته دیگر اینکه سرزمین هند در طول هزاره مورد مطالعه، پیوسته از تنگه خیبر در معرض خطر جهانگشایان و ماجراجویان خارجی بوده و این امر بارها روی داده بود. چنانکه خود حکام و پادشاهان هم روزی از این دروازه بهند راه یافته بودند. بنابراین سلاطین دهلي برای حفظ حکومت خود در برایر هماوردهای داخلی و خارجی، ناگزیر به نگهداری یک سازمان نظامی نیرومند و مفصل بودند. برای نمونه، علاءالدین خلجی از جمله نخستین پادشاهان این دوره، چهارصد و هفتاد هزار سرباز سواره داشته و محمد بن تغلق شاه دارای بزرگترین سربازخانه‌ها و تشکیلات نظامی بوده است^{۲۸}.

علاءالملک که از مشاوران سلطان علاءالدین خلجی بود، دو پند مهم به سلطان می‌دهد و تأکید می‌کند که این دو نکته باید مهمتر از همه

27- K.A. Nizami, op. cit, pp. 105 - 106 and 132 - 133.

۲۸- حکیم‌الدین قریشی، شرح احوال و آثار و سبک اشعار امیرحسن سجزی دهلوی، (رساله دکتری) دانشگاه تهران ۱۳۴۷ ص ۳۷. همچنین منبع زیر:
M. Mujieeb, op. cit, pp. 46 - 51.

بپشمار آید: یکی، مطیع ساختن تمام اقالیم هند و دفع تمردهنود – یعنی سلطه یافتن بر حکام و ولایات محلی. دوم، بستن راه ملتان از آسیب مغول – یعنی همان دروازه شمال غرب هند که خطر حمله از ایران و افغانستان از آنجا بود.^{۲۹}

شگفت نیست که گفته شود پادشاهان بویژه آنها که معروف‌تر و مقندرتر بودند، بیشتر طول زندگی و دوران سلطنت خود را به جنگ و شبیخون می‌گذراندند. کتابهای تاریخی که در هند، خصوصاً به زبان فارسی نوشته شده، بارها و بارها وقایع جنگ را با آب و تاب تشریح کرده‌اند. برای نموده سلطان محمود خلجی که در نیمة دوم سده نهم هجری بر هند حکومت می‌راتد و بسیاری از حکومتهاي محلی را زیر سلط خود آورده بود، به گفته فرشته «از فاتحه سلطنت تا خاتمه [آن]، کمتر سالی بود که بی‌نهضت گذرانده باشد، بلکه آسایش و فراغت خود را در لشکرکشی و جنگ و جدل می‌دانست^{۳۰}». این وضعیت خاص سلطان محمود خلجی نبود بلکه عموم پادشاهان، اکثر وقت خود را صرف جنگ و خونریزی می‌کردند. فرشته درباره پادشاهان گورکانی – آخرین دودمان شاهی مسلمانان هند – همین گفته را تکرار کرده و می‌گوید که: دوران پادشاهی با بر و همایون تقریباً تمام به جنگ و گریز می‌گذرد.

در طول این هزار سال بارها مناطق مختلف سرزمین پهناور شبه قاره هند به وسیله چند سلسله پادشاهی مسلمان و غیر هندی اداره می‌شد چنان‌که در سده دهم هجری علاوه‌بر پادشاهان گجرات، پادشاهان فاروقی در برهان‌پور، پادشاهان خلجی در مالوه؛ چهار حکومت مسلمان دیگر در قسمت جنوبی هند بر سرزمین دکن سلطنت می‌کردند: نظام شاهیه در احمدنگر، قطب شاهیه در گلکنده، عادلشاهیه در بیجاپور و بریدیه در بیدرپور. در سال ۹۷۲ هجری بین این چهار قدرت قرارداد وحدت

.۲۹- خیاء الدین برنی، تاریخ فیروزشاهی، ص ۲۶۹.

.۳۰- تاریخ فرشته، ص ۲۵۴.

امضاء می‌شود تا بر علیه راجه‌های محلی به جنگ برخیزند^{۳۱}. همین‌ها پس از اینکه خطر دشمن مشترک یعنی هندوان بومی را بر طرف کردند، به جان هم افتاده و با یکدیگر به جنگ برخاستند.

عمده‌ترین سازمان متشکل نظامی، دیوان عرض و سپس دیوان بخشی بود که به اصطلاح، همان وزارت جنگ یا دفاع و تعرض به‌شمار می‌آمد. سربازان و نظامیان حکومت مرکزی در استخدام این دیوان بودند. نظامیان از سه بخش عمده تشکیل می‌شدند: گروهی در پایتخت به ظاهر برای حفظ شهر و در واقع پاسدار دربار سلطنتی بودند، گروه دوم در مناطق حساس نظامی و مرزی (استراتژیک) که نیاز به دفاع داشت مثل تنگه خیبر؛ گروه سوم در استخدام حکام محلی بودند.^{۳۲}. دیوان عرض از اهمیت فوق العاده برخوردار بود و سربازان ایرانی، ترک، افغانی و غیره در استخدام آن بودند.

از آنجا که برخی افراد از بردگی و غلامی و سربازی در دستگاه پادشاهان هندشروع به کار کرده و خود به پادشاهی رسیده بودند معلوم می‌شود که در دستگاه پادشاهان هند باید سربازان غیر هندی فراوان بوده باشند. در واقعه‌ای در زمان احمد شاه بهمنی، به یکی از فرماندهان دستور داده می‌شود که از افراد عراقی [یعنی ایرانی] و خراسانی و ماوراءالنهری و رومی و عرب سه‌هزار تیرانداز تربیت کند. این موضوع می‌رساند که بسیاری از سربازان از مهاجران غیر هندی بوده‌اند؛ اشاره می‌کنیم که بردگان و خدمتگزاران امپراتوری ترکان به تقلید از سنت و روش پارسیان استخدام و تربیت می‌شدند. گاهی نظامیان به تقلید از سپاهیان ایران سده‌های میانه تجهیز شده و عمل می‌کردند. از کتاب آداب الحرب والشجاعه که در سده ششم و هفتم هجری نوشته شده می‌توان نفوذ مراسم ساسانیان را در تفکرات و سازمان نظامی ترکان هند

۳۱- تاریخ فرشته، جلد دوم، صص ۴۱-۴۲.

32- M. Mujeeb, op. cit., p. 49 - 51.

بروشنی مشاهده کرد.^{۳۳}

در مورد روابط دوستانه یا خصمانهٔ حکومت مرکزی با حکام و قدرتمدان محلی و توصیف فئودالیسم هندی یادآوری یک نکته لازم است: همان‌طور که گفتیم بعضی پادشاهان مقتدر مسلمان بخش عمدۀ شبه قاره هند را زیرسلطهٔ حکومت مرکزی درآورده‌اند ولی این پادشاهان انگشت‌شمار بودند، بنابراین پیوستهٔ حکام محلی خود مختار و مستقل در هند وجود داشته است که حتی باج و خراج به حکومت مرکزی نمی‌دادند. ابن‌بطوطه مکرر از حکام محلی که در دوران پادشاهان تغلقی بودند و به استقلال و خود مختاری حکومت می‌کردند، یاد می‌کند. البته برخی از اینها رابطهٔ خصمانه و جنگجویانه با حکومت مرکزی داشته‌اند.^{۳۴} دسته دوم حکام و راجه‌هایی بودند که مطیع حکومت مرکزی بوده و اطاعت آنها از طریق پرداخت باج و خراج به حکومت مرکزی مشهود می‌شده است. تاریخ فرشته از راجه‌هایی که با رعیتهای خود در قلعه‌های مستحکم زندگی کرده و یا به حکومت سلطنتی باج و خراج داده یا با آنها می‌جنگیدند گفتگو می‌کند. قلعه‌های نگر کوت، کالنجر، کرناتک، آگره و بسیاری دیگر از قلعه‌ها کانونهای قدرت حکام محلی نیمه مستقل بودند. اینها نشانه‌ای از حکومت ملوك الطوايفی در هند بوده است. حکام یا زمینداران و راجه‌های محلی که قهرآ از در اطاعت حکومت مرکزی درآمده بودند، پیوسته آماده سرپیچی و سرکشی بودند. مثلاً پادشاهان بهمنی پیش از اینکه خود در دکن به استقلال سلطنت کنند، با حکومت مرکزی هند از درستیز برخاستند و بسیاری از فئودالها و راجه‌های محلی از حرکت آنها حمایت کردند. آنها هنگامی که به استقلال رسیدند نخست برخی مقامهای مهم را به هندوها دادند ولی این سنت دیری نپایید به طوری که حرکت درستیزه جویانهٔ حکام محلی در

.۳۳- آداب‌الحرب والشجاعه، به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران ۱۳۴۶.

.۳۴- ابن‌بطوطه، سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ترجمهٔ دکتر محمدعلی موحد، تهران ۱۳۴۸ ص ۵۶۳، ۵۰۹، و ۵۵۵.

زمان محمد شاه بهمنی برعلیه او بالا گرفت و هنگامی که بهرام خان مازندرانی حاکم ولایت دولت آباد در مقابل محمد شاه بهمنی بهمخالفت برخاست، راجه‌ها از او حمایت کردند.^{۳۵}

دستنشاندگان و امرای حکومت مرکزی سومین دستهٔ حکام محلی و فئودالها بودند که املاک و زمینهای وسیعی از طرف حکومت مرکزی به آنها واگذار می‌شد. که به آنها «تیول»، «اقطاع»، یا «جاگینر» می‌گفته‌ند. جالب است که هرسه واژه در زمان پادشاهان گورکانی رواج داشته در حالی که یکی ترکی، یکی عربی و دیگری فارسی ناب است. برای این دسته از حکام زندگی کردن در محل املاک ضرورتی نداشت؛ بلکه شخصی را به عنوان «گماشته» برای جمع‌آوری عایدات ملک در آنجا منصوب و مأمور می‌کردند. زمینهای زراعتی دیگری هم بود که «حالصه» نام داشت و متعلق به دستگاه حکومت مرکزی بود، زیرا درباریان خودشان فئودال یا زمیندار عمدۀ بودند.^{۳۶} رابطهٔ حکام دستهٔ اول بویژه دستهٔ دوم با حکومت و سلطنت مرکزی اساساً خصمانه و کینه‌توزانه بود، و اگرهم سر به اطاعت می‌نیهادند، ناخواسته بود و در فرصت مناسب از اطاعت سریچی می‌کردند. از منابع مختلف تاریخی چنین بر عی آید که این سریچی‌ها و تمردهای «هنود» یاک رفتار بی‌سابقه و نادر نبوده است. فرشته به بیانهای مختلف این موضوع را گوشزد کرده تا جایی که حتی در شرح وضعیت جغرافیایی هند هم به این نکته اشاره می‌کند که: «هنند جنگلهای سخت و بیشه‌های پر درخت بسیار دارد، به حدی که باعث سرکشی راجه‌ها و رعیت می‌شود.»^{۳۷} گاهی

۳۵- تاریخ فرشته، جلد اول، صص ۹۴-۲۹۳.

۳۶- برای نمونه به مقالهٔ احمد قیام‌الدین در کتاب زیر مراجعه کنید:

R.S. Sharma, (ed.), op. cit, pp. 43 - 45.

همچنین منبع زیر:

W.H. Morland, The Agrarian System of Muslim India, Cambridge, 1924, p. 93.

۳۷- محمد قاسم هندوشاه فرشته، همان مؤخذ، جلد دوم، ص ۴۱۹.

هم این روابط دوستانه بود، برخی مورخان از رفتار دوستانه سلطان علاءالدین حسن بهمنی با راجه‌ها و اکبر شاه گورکانی با رؤسا و شاهزادگان راجپوت صحبت می‌کنند. تا آنجا که اکبر شاه با دختر یکی از راجپوتها ازدواج کرد و حمایت نسبتاً پایدار آنها را به نفع خود به دست آورد. ازدواج فرزندان دو حاکم و مستحکم شدن روابط دوستانه بین آنها باز هم در تاریخ این دوران هند سابقه دارد. این گفته ویل دوران قابل تأمیل و تحقیق است که می‌نویسد: بتدریج که اعتبار اکبر شاه بالا می‌رفت، کمتر بر نیروی نظامی تکیه می‌کرد.^{۳۸}.

شاید بتوان گفت که همکاری یا سنتیز با حکام محلی از سوی حکومتهای مرکزی مسلمانان ارتباط مستقیم با ساختار نهاد قدرت در دستگاه حکومتی داشته است، گاهی پادشاهان مسلمان حکومت مرکزی برای حفظ قدرت خود دست به سرکوبی حکام محلی سرکش و متمرد می‌زندند، و گاهی هم که ضرورت حفظ قدرت ایجاد می‌نمود باهم از در دوستی درمی‌آمدند. چنانکه گاهی شاهد همکاری فئودالها و راجه‌های محلی هندو مذهب با پادشاهان مسلمان هستیم. برای نمونه، برhan نظام شاهی که از پادشاهان سلسله‌های چهار گانه دکن بودو خود مذهب تشیع داشت، دست دوستی در دست حکام محلی هند و مذهب گذاشته بود. زیرا بعضی اوقات پادشاهان مسلمان چهار گانه فوق با یکدیگر به جنگ بر می‌خاستند. در جنگی که برhan نظام شاه با پادشاهان عادلشاهیه داشت از کمکهای دوستانه راجه بوپال رای، استفاده شایان کرد تا جایی که راجه نامبرده را در جنگ سرلشکر خود قرار داد. همچنین رامراج، راجه قلعه رایجورو مدکل با شاه در این جنگ متحد بود.^{۳۹}.

در این مبحث، اگر اشاره به موقعیت هندوان و مردم بومی هند در سلسله مراتب اداری و نظامی می‌شود، در نتیجه گیری سودبخش خواهد بود. در آغاز که محمد بن قاسم بر قسمتی از هند عسلط شد، هندوان در

۳۸- ویل دوران، هند و همسایگانش، ص ۶۷۱.

۳۹- تاریخ فرشته جلد دوم، ص ۱۱۸.

خدمات کشوری و اداره حکومت او دست داشتند. ولی بتدريج که سلطنت دهلي پاي گرفت، هندیان استقلال و خودختاری خویش را از دست دادند و حکومت عموماً به وسیله مسامانان خارجی و گاهی هم بومی اداره می‌شد. اما باز هم پادشاهان نمی‌توانستند از کفایت و اطلاعات هندوها بکلی بی‌نیاز باشند. بیشتر منابع موجود از سوی درباریان فارسی زبان یا عربی زبان نوشته شده و کمتر منبعی که نوشته هندوان بومی آن زمان باشد در دسترس هست. متاسفانه اطلاعات زیادی درباره نظر هندوها نسبت به فرماتروايان مسلمان در دست نداریم. ولی آنچه از آثار ادبی دوره موربد بحث و از فولکلور آن زمان بر می‌آید، این است که سلاطین دهلي با راجگانی که با جگزار حکومت مرکزی بودند روابط حسنی داشتند و به هنگام نیاز به آنها روی می‌آوردند، و در مقابل خدمات شایانی که آنها به تاج و تخت دهلي می‌کردند، از جوايز ارزنده برخوردار می‌شدند.^{۴۰} فرشته در ضمن شرح داستان به زندان انداختن راجه رتن‌سین راجه قلعه چیتور از سوی سلطان علاءالدین خاجی، به‌این واقعه اشاره می‌کند که خواهرزاده این راجه که در ملازمت شاه بود به حکومت قلعه نامبرده گماشته شد. طبق گفته‌های فرشته، برخی مقامهای محلی اخلاص و عبودیت خود را به شاه نشان می‌دادند، و «هر سال تحف و هدایای کافی به آستانبوسی شهریار کامکار» می‌فرستادند، تا مقامی به دست آورند. چنانکه همین فئودال محلی پیوسته پنج هزار جنگجوی سواره و دههزار پیاده آماده داشت تا در موقع مقتضی به خدمت سلطان بفرستد و جانسپاری خود را ثابت کند!^{۴۱}

مالیک هند یا سلسله پادشاهی شمسیان که نخستین دودمان سلاطین مسلمان در دهلي بودند دست هندوان را از مقامها و مشاغل بلندمرتبه کوتاه ساختند. در منابع موجود می‌خوانیم در بین حکامی که از سوی پادشاهان شمسیه برولایات گمارده شدند و به اصطلاح اقطاعدار بودند

۴۰- حکیم‌الدین قریشی، همان منبع، صص ۴۹-۵۲.

۴۱- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۱۱۵.

هیچکدام هندی نبودند^{۴۲}. خلیق احمد نظامی از چهار گروه قدرتمند در دستگاه حکومتی پادشاهان ترک نام می‌برد: گروه اول بردگان ترک‌تراد که به مقامهای عالی امیری و مالکی رسیده بودند؛ گروه دوم مهاجرینی که از آسیای مرکزی آمده بودند و مشاغل سیاسی و دیوان‌سالاری داشتند؛ گروه سوم امرا و مالکهای مغولی که در هند پرورش یافته و رقیبی برای اشرافیت ترک به شمار می‌آمدند؛ و گروه چهارم برخی اشراف هندی که به دین اسلام درآمده و به مقامهای عالی درباری رسیده بودند^{۴۳}. مشاهده می‌کنیم بجز گروه چهارم که احتمالاً شامل تعداد انگشت‌شماری می‌شدند، دیگران مهاجران غیر هندی بودند. سلطان غیاث الدین تغلق شاه (آغاز پادشاهی ۷۲۰ ه. ق، ۱۳۲۰ میلادی) از پادشاهان سلسله تغلقیه، به والیان و مقطعاً بلاد وصیت می‌کند که هندو را چنان باید داشت که از توانگری بسیار کور نشود و هتمرد و سرتاب نگردد، و از بینوایی و بی‌برگی ترک زراعت و حراثت نگیرد^{۴۴}. تا آنجا که در دستگاه آخرین سلسله سلاطین مسلمان ده‌لی، یعنی گورکانیان، خدمات مهم‌اصولاً به وسیله خارجیان انجام‌می‌شد و کارهای عمده دولتی و درباری در اختیار عناصر هندی قرار تمی‌گرفت^{۴۵}، فقط در مواردی اندک از خدمت هندوان استفاده می‌شد، چنانکه پادشاهان بهمنی برای نخستین بار از برهمنها به عنوان دیپیر و مستوفی استفاده کردند. با وجود این روابط چندان گسترده‌ای بین آنها به وجود نیامد. فرشته‌می‌نویسد: پیش از این برهمنان «ملازمت اهل دنیا» را نمی‌پذیرفتند، «.... و اگر احیاناً بعضی از ایشان به وسیله طبابت و نجوم و وعظ و قصه‌خوانی در صحبت ارباب جاه می‌بودند، به انعام و احسان ایشان

۴۲— برای نمونه به کتاب ترکتازان هند، تأثیف اسپهانی فدایی، و به‌ویژه طبقات ناصری، تأثیف منهاج سراج جوزجانی مراجعه کنید.

43- K.A. Nizami, op. cit., pp. 28 - 127.

۴۴— قریشی، همان منبع، ص ۴۵.

45- M. Yasin, A Social History of Islamic India, Znd. ed., 1974, p. 29.

مخصوص گشته، [ولی] قلاده توکری در گردن نمی‌انداختند». منطق چنین حکم می‌کند که در مدت حکومت سلاطین مسلمان بر مناطق مختلف هند، باید اختیار توزیع و اشغال مقامهای مهم و قدرتمند حکومتی و اداره امور مالی در دست مسلمانان و غیرهندیان بوده باشد. در مشورتی که سلطان علاءالدین پادشاه مقتدر خواجهی، باقاضی مغیث الدین بیانه دارد، قاضی عقیده خود را به سلطان چنین ابراز می‌دارد که به استناد «عن يدوهم صاغرون» [قرآن مجید، آیه ۲۹، سوره توبه] خوار داشتن و کارزار با هندوان و جزیه گرفتن از آنها را از لوازم دینداری [یا مملکت داری؟!] می‌شمارد.^{۴۶} به گفته فرشته در زمان سلطان محمود خلجی، هندوان بومی بتدریج در دربار و سلسله مراتب حکومتی رسوخ کرده و قدرت عمدہ‌ای پیدا کردند. به نظر می‌رسد که واقعیت و موازنۀ قدرت چنین وضعیتی را به وجود آورده بود. والا چنین رویداد موردي و گاه بگاهی بوده و یك جريان عمومي نبوده است.^{۴۷}

گاهی هم مقامهای محلی در اینجا و آنجا حکومت می‌کردند و ضرورت نداشت که حکام تمام ولایات و شهرها غیرهندی باشند. ابن بطوطه از شهری به نام «امجری» دیدن می‌کند که حاکم آن از مسلمانان هندی‌الاصل بود به استناد گفته‌های پرسور مجیب، هندوها بی‌که خواستار مقامهای بالایی بودند، کوشش می‌کردند زبان فارسی را یاد بگیرند.^{۴۸} به نظر می‌رسد، که صلاحیت لازم برای اشغال مقامهای عالی گرویدن به اسلام، و دانستن زبان فارسی – حتی در حکومت ترکان – بوده است. در دستگاه سلطنتی هم گاهی افراد هندی‌الاصل دیده می‌شدند مثل ملک کافور یا ملک خسرو در دربار خلجی‌ها، که خود از بردگی در دستگاه سلطنت پرورش یافته و به مقام بالا رسیده بودند. گاهی هم پادشاهان بازنان هندی ازدواج کرده و از طریق این زنان خویشاوندانشان

۴۶- برنی، تاریخ فیروزشاهی، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۴۷- برای مطالعه بیشتر به تاریخ فرشته، جلد دوم صص ۶۷-۶۵ مراجعه فرمائید.

48- M. Mujeeb, op. cit., p. 378.

به دربار راه یافته و مقامی پیدا می‌کردند^{۴۹}. احتمالاً در رده‌های پایینی بویژه در بین سربازان پیاده و جنگاوران افراد هندی وجود داشتند و تعدادشان هم کم نبوده است.

نکته دیگری که در این بحث به اشاره برگزار می‌شود، موضوع خودکامگی، جاهطلبی و خیرهسری و استبداد پادشاهان در این دوره هزار ساله است. سلطان بلبن که از بردگی به مقام پادشاهی رسیده بود دربار خود را مانند سلطان سنجر و سلطان محمد خوارزمشاه می‌آراست، و برخی شاهان دیگر هم از ظواهر پرتجمل پادشاهان ساسانی تقليد می‌کردند.

راجه رتن‌سین، حاکم محلی قلعه چیتور به دستور پادشاه خلجمی به زندان می‌افتد، وی زن زیبایی داشت و سلطان علاءالدین خلجمی شرط خلاصی او را از زندان، تسلیم کردن زن زیباییش به سلطان تعیین می‌کند. بالاخره دختر سیاستمدار راجه، برنامه‌ای تنظیم و اجرا می‌کند که بدون تسلیم مادر، پدر را از زندان می‌رهاند^{۵۰}. در بعضی منابع اشاره به وجود زندانهای دربار می‌شود که اصولاً برای افراد گناهکار و منحرف نبوده بلکه مخصوص آنها بود که باشه و دربار مخالفت می‌کردند. این بطوره مدتی با پادشاهان تغلقی و مقامات درباری همکاری و دوستی داشته و از نزدیک شاهد اوضاع دربار و تصمیم‌گیریها بوده است. وی صفحاتی چند از سفرنامه خود را به بحث درباره شکنجه‌های دردناک و قتل مخالفان حکومت و دربار اختصاص داده، و بارها از ماجراهای اعتراف گرفته‌ها گفتگو کرده و می‌گوید مجرم از ترس شکنجه‌های شدید و مرگ و دوشقه شدن، به گناه خود اعتراف می‌کرد. وی مطالب روشنگری درباره نهاد جاسوسی به نفع دربار را مطرح می‌نماید، مثلاً بیان می‌کند که در خانه امرا و بزرگان همیشه عده‌ای از کنیزان ناظر حرکات و رفتار

۴۹- قریشی، همان منبع، ص ۴۵.

۵۰- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۱۱۵.

آنها بوده و به دربار گزارش می‌دادند^{۵۱}. از گفته ابن بطوطه چنین استنباط می‌شود که پادشاهان با جاسوسی و استبداد مملکت را اداره می‌کردند. دیگران هم درباره تشکیلات جاسوسی سلطان محمد تغلق مطالبی گفته و افزوده‌اند که: سلطان محمد از مذاکراتی که امرا و اعیان دهلي، شبها در خانه خود با زن و فرزند داشتند مطلع می‌شد.

سلطان علاءالدین خلیجی پادشاهی مقندر و خود کامه بود، و خود را اسکندر ثانی نامید و خیال داشت تمام جهان را تسخیر کند! لیکن نزدیکان و مشاوران او را منصرف کرده و گفتند در زمان اسکندر این همه غدر و مکر و نقض عهد در تزدیکان حکومت وجود نداشت. اکنون حربفان زبردست و مدعی سلطنت فراوانند. سلطان هم قانع می‌شود که آنقدر لشکر نگاهدارد که هم بتواند در برابر حملات خارجی ایستادگی کند، و هم از عهده ضبط ممالک محروسه و خزانه سلطنتی برآید. فرشته ادامه می‌دهد که لشکر هم از پنج و شش سال بیشتر وفا نمی‌کند، و پادشاه سعی دارد با پرداخت حقوق و مواجب [بیشتر] لشکریان را همچنان وفادار به خود نگهدارد. این سربازان گاهی به گرد یکی از مقامات مهم دربار و یا حکومتهای ولایات جمع آمده و موقعیت شاه را به خطر می‌انداختند.^{۵۲}.

با مطالعه منابع تاریخی مربوط به قلمرو زمانی این تحقیق، بهیکی دیگر از شیوه‌های رفتاری پادشاهان که خصلت استبدادی و خیره‌سری آنهاست پی‌می‌بریم. نمونه بارز این موضوع، محمد شاه تغلقی (۷۷۵-۷۵۲ هجری قمری) است. وی بدون اطلاع از موقعیت طبیعی و جوی کوههای صعب‌العبور شمال هند، لشکری عظیم فراهم کرد تا از آن راه به چین حمله نموده و آنجا را فتح کند. اما سرما و توفان و باران تمامی لشکریان او را به چین نرسیده نابود کرد. یا در یک واقعه شکار معلوم نیست چرا عصبانی شده و به غارت و قتل عام روستاهای سر راه خود حکم

۵۱- ابن بطوطه، همان منبع، جلد دوم، صص ۵۴۳-۵۵۴، و ۵۶۷.

۵۲- فرشته، همان منبع، صص ۱۰۵-۱۱۲.

می‌دهد. از همه مهمتر با یک تصمیم گیری غیرمنطقی و خیسراهه، پایتخت را ازدهلی به دولت‌آباد که به‌اصطلاح، خودش ساخته بود تغییر می‌دهد. ابن‌بطوطه دلیل این امر را اعتراض مردم دهلی به وضع موجود می‌داند. این واقعه از این‌رو شگفت‌آور است که شاه حکم می‌کند تمام اهالی دهلی از ثروتمند و تنگدست همگی به‌دولت‌آباد کوچ کنند. دستور اجرا شد به طوری که به گفتهٔ فرشته دهلی به‌کلی از انسان خالی و لانه‌شغالها و گرگها گردید! ابن‌بطوطه که خود در آن زمان در هند می‌زیسته، می‌گوید به مأموران دستور داده شد تا در خانه‌ها بگردند و اگر کسی در خانهٔ خود پنهان شده او را به شکنجه و کنک راهی دولت‌آباد سازند. از جمله یک مرد نایينا را می‌یابند و آن بخت برگشته را به اسب می‌بندند و تا دولت‌آباد روی زمین می‌کشند به طوری که بدن او پاره پاره شده، و تنها یک دستش به دولت‌آباد رسید! بالاخره در یک سفر که شاه از دهلی به دولت‌آباد می‌رفته در راه دنداش درد می‌گیرد، مجبور می‌شوند دندان را بکشند، ولی دندان شاه را که‌نمی‌شود دور انداخت. بنابراین دستور داده می‌شود دندان را همانجا دفن کرده و گنبدی بر روی آن بسازند! «و به گنبد دندان سلطان شهرت یافت^{۵۳}».

بحث پایانی این گفتار ماهیت مسلمانی سلاطین این دوره است.

علی‌رغم اینکه حکام مرکزی این دوره همه به «سلاطین مسلمان» شهرت یافته و در تاریخها به همین عنوان از آنها یاد شده است بسیاری از نویسنده‌گان قدیم و جدید که بیشتر آنها مسلمان بوده‌اند، نسبت به این عنوان منتقدانه برخورد می‌کنند. پرسفسور محمد مجیب می‌نویسد: حکومت مسلمانان هند نه یک حکومت مذهبی بود و نه کاملاً غیر مذهبی^{۵۴}. شاید دلیل گفتهٔ وی وجود ظواهر مذهبی دستگاه حکومتی پادشاهان این دوره باشد. سلطان التتمش در سال ۱۲۲۵ میلادی – ۶۲۲

۵۳- تاریخ فرشته، جلد اول، صص ۱۳۳-۱۴۴ و سفرنامه ابن‌بطوطه، جلد دوم صص

۵۴- ۵۵۴

54- M. Mujeeb, op. cit., p. 557.

ه. ق برای نخستین بار از المستنصر بالله خلیفه عباسی، خاتم سلطنت اسلامی دریافت داشت و نام خلیفه را بر روی سکه‌های هند آورد. پس از انفراض عباسیان و بهم پاشیدن یگانه مرکزنهاد خلافت اسلامی، پادشاهان دهلی به خود القابی چون امیر المؤمنین، رکن الدین، یمین الخلافه وغیره دادند.^{۵۶} بعضی پژوهشگران دیگر هم به این نتیجه رسیده و معتقدند اشتباه است که امپراتوری ترکان دهلی را حکومتی مذهبی بدانیم زیرا این نهاد تنها یک ظاهر مذهبی داشت و در واقع یک دولت نظامی استبدادی بود بدون اینکه پایگاهی در بین تواده مردم داشته باشد.^{۵۷} نهر و می نویسد دوره «سلطنت مسلمانان» در تاریخ هند، اصولاً واژه درستی نیست. اسلام دو سه قرن پیش از اقتدار سلاطین مسلمان ترک‌تراد به هند آمده بود.^{۵۸} پژوهشگر دیگری می‌نویسد مسلمانان ترک‌تراد که از آغاز قرن ۱۱ تا ۱۴ بر هند حکومت کردند، [به‌طور غیر مستقیم] پند خواجه نظام‌الملک را به کار بسته و با توصل به دین جای پای خود را استوار ساختند و ماندگار شدند.^{۵۹} از منابع نسبتاً اصیلی چون تاریخ فرشته و زین‌الاخبار بروشنا و مکرر چنین نتیجه‌گیری می‌شود که از سلطان محمود غزنوی گرفته تا سلسله پادشاهان دهلی و دکن، هیچ‌کدام چندان پای‌بند اسلام و اصول نظری آن نبوده، بلکه عملاً به غارت و چپاول هندوان پرداخته بودند. در گفتگوی مشورتی مشهوری که سلطان علاء‌الدین خلجی با قاضی مغیث‌الدین داشته، و پیش از این به آن اشاره شد، شاه به قاضی می‌گوید: من نمی‌دانم که آیا تمام احکامی که می‌کنم شروع است یا نامشروع؛ من هرچه را صلاح ملک‌خود می‌بینم و مصلحت وقت را در آن مشاهده می‌کنم، بدان حکم می‌دهم.^{۶۰} بر اساس همین شیوه فکر و عمل است که علاء‌الدین در یک مورد به کشتن بیست تا سی هزار

۵۵- حکیم‌الدین قریشی، همان منبع، ص ص ۴۲۶-۴۲۴

56- K.A. Nizami, op. cit., p. 89.

57- J.L. Nehru, op. cit., p. 236.

58- O.K. Ghosh, op. cit., pp. 21 - 320.

نومسلمان هندی حکم می‌دهد^{۶۰}. و از همین رواست که گاه مشاهده می‌کنیم، پادشاهان مسلمان همزمان که هر کدام برقسمتی از هند سلطه یافته بودند به جان یکدیگر افتاده و حتی از همکاری سربازان فلان راجه هندو بر علیه رقیب مسلمان خود سود می‌جستند. بعضی نویسنده‌گان مانند منهاج سراج در کتاب طبقات ناصری، پافشاری دارند که پادشاهان ترک را واقعاً مسلمان و سرباز اسلام نشان دهنده، در حالی که ضیاءالدین بر نی که به گفته خودش کار منهاج سراج را دنبال می‌کند و خود نیز مسلمان بوده و به مسلمانی پادشاهان هند هم تأکید دارد، از مجالس میگساری و قمار و اعمال مناهی دین آنها صحبت کرده و اصراری ندارد که پادشاهان را به صورت خلیفه امیرالمؤمنین و تبلور دین اسلام معرفی کند. در کتاب ترکتازان هند که به خوی آشتی جویانه اکبرشاه گورکانی و توجه متعادل او به پیروان سایر ادیان گفته شده، آمده است که در زمان جهانگیر پاره‌ای از کردارهای آیین اسلام که در روزگار اکبر فراموش شده بود باز روی کار آمد. در همین کتاب که گفته شده: جهانگیر دستور داد در میخانه‌ها را بینندن^{۶۱}، در جای دیگر آمده است در شکار و سوار بر پیل جامدارش از او جدا نمی‌شده است^{۶۲}. هنگامی که فرشته از مسلمان بودن برخی از پادشاهان صحبت به میان می‌آورد این تصور پیش می‌آید که یک متن طنزآمیز مورد مطالعه قرار گرفته است. وی ضمن تعریف از شوکت و عظمت فیروزشاه بهمنی، از او با عنوان «شاه اسلامپناه» نام می‌برد و می‌نویسد «نام نیک [از خود] به یادگار گذاشت و از محرمات غیر از استماع نعمه و خوردن شراب پنهانی پیرامون محرمات دیگر نمی‌گشت»! و در همانجا می‌گوید «رغبت و حرص تمام به فراهم آوردن زنان داشت^{۶۳}» و درباره بسرهان شاه از

۶۰- همین منبع، صص ۳۳۵-۳۶.

۶۱- نواب میرزا نصراللهخان فدائی اسپهانی، همان منبع، ص ۲۸۶.

۶۲- همین مأخذ، ص ۳۰۲.

۶۳- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۳۰۷.

سلسله نظام شاهی، می‌گوید «وی گرفتار نفس اماره گشته، و به مباشرت و مخالفت غلمن و نسوان حریص گردید و حکم کرد هر جا مستوره‌ای شایسته خدمت پادشاه باشد خواه شوهردار، یا بی‌شوهر در شیستان او حاضر گردانند. پادشاهان عموماً حرم‌سرا داشتند و زنان زیبای ترک، هندی، و ایرانی و غیره در حرم‌سرای آنها بوده است»^{۶۴}. منظور اینکه بسیاری از آنها به مسلمان بودن و جهاد در راه اسلام تظاهر می‌کرده و جز جام طلبی و کبر و غرور و خوشگذرانی منظور دیگری نداشته‌اند. درباره ولخرجیهای دربار مطالب فراوانی نوشته شده است. پیش از این هم اشاره شد که بسیاری از پادشاهان هند کوشش داشتند آداب دربار شاهنشاهی ایران را در هند رواج داده و کاخ و خرگاه خود را به تقلید از شیوه‌های مجلل و خیره کننده دربار ساسانیان بیارایند. نخستین کسی که چنین رفتاری را بنا نهاد بلبن بود که در آغاز به صورت برده‌ای به هند آورده شده بود، پس از رسیدن به پادشاهی خود را سلطان غیاث الدین نامید. علاء الدین خلجی بیست سال در سرزمین هند حکومت راند. در دربار وی ۷۰،۰۰۰ خدمه به کارهای خانگی و شخصی او می‌پرداختند. از جمله پیشنهاد هفت هزار نفر آنها کارهای ساختمانی بود.^{۶۵} غیاث الدین خلجی برای همه خدمتکاران مقرری روزانه تعیین کرده بود، و به همه دو تنگه طلا نقد و دومن غله می‌داد. تا جایی که تصمیم گرفته شد، به هر جانداری در دربار او این مقرری داده شود. از جمله به طوطی و کبوتر دومن غله و دوتنگه طلا می‌دادند. «روزی در خانه او موشی به نظرش در آمد، دومن غله و دوتنگه وظیفه مقرر کرده موش را به یکی حواله ساخت که هر روز غله نزدیک سوراخ موش می‌نهاده باشد»^{۶۶}. از جمله مقامهایی که در دربار وجود داشت، وکیل، وزیر، عارض، خزانه‌چی، سرجامه‌دار، امیر الامراء، دییر، خبردار، مشرف،

۶۴- همین مأخذ، جلد دوم، ص ۱۵۵.

۶۵- فدایی اسپهانی، همان مأخذ، ص ۱۴۲.

۶۶- تاریخ فرشته، جلد دوم، ص ۲۵۵.

نویسنده، منجم، سر نوبت دار، سرسر نوبت دار، صدر، مدرس، حکیم، ندیم، محتسب، مفتی، مؤذن، حافظ، معرف، میرشکار، خواجه سرا وغیره بودند.

۴- گوشه هایی از زندگی مردم بومی هند

مسلمانان و مقامهای حکومتی عمدتاً غیر هندی بودند، و بیشتر بر شهرهای بزرگ که مناطق نفوذ آنها بود تسلط مستقیم داشتند و روستاهای و شهرهای کوچکتر بیشتر در دست هندوها قرار داشت. امور کشاورزی و دادوستد بویژه در سطوح پایین، به وسیله هندوها اداره می شد، و از این رو هندوها توانستند تا حدودی آزادی اقتصادی و اجتماعی خود را حفظ کنند. در برخی منابع بروشنا ذکر شده است که حکام مسلمان ترکیز اراد با اداره اقتصاد مملکت چندان کاری نداشتند. روستاهای خود کفا بودند. البته هندوها در بازار گانی خارجی دخالت چندانی نداشتند، و این کار بیشتر در دست پارسیان، عربها و دیگر بیگانگان قرار داشت.^{۶۷}. در روستاهای اثرباره کراسی و قضاوت اداری و رسمی نبود. اختلاف بین هندوها به وسیله پاندیت Pandit حل و فصل می شد و اگر اختلافی بین هندو و مسلمان در شهرها پیش می آمد به وسیله قاضی شهر به آن رسیدگی می شد.^{۶۸}.

یکی از نکات مهم در این بحث، چگونگی پرداخت مالیات از سوی مردم هند به حکومتهاي محلی و دولت مرکزی است. در کتاب آیین اکبری مطالبی چند درباره سیستمهای مختلف مالیاتی در دوران پادشاهی تیموریان و پیش از آنها آورده شده است، چنانکه گفته می شود پیش از گورکانیان دو سیستم تشخیص مالیات رواج داشته: یکی «غله بخشی» و دیگری «مقطوعی»، که واژه هایی آشنا هستند. در حاشیه این سیستمهای از روشی دیگر به نام «هست و بود» در کتاب مذکور نام برده شده است. سپس سیستم «ضبطی» جای غله بخشی را گرفت. در سالهای پایانی

67- O.K. Ghosh, op. cit., pp. 320 - 21.

68- M. Mujeeb, op. cit., p. 42.

سلطنت اکبر شاه تیموری مالیاتها براساس لیست قیمت‌هایی که برای محصولات تعیین شده بود و به آن «دستورات» یا «دستورالعمل» می‌گفتند اخذ می‌شد. منظور این نیست که پیش از حکومت سلاطین مسلمان مالیات و عوارضی از مردم گرفته نمی‌شد. بلکه به استناد آینه اکبری، پیش از رواج سیستمهای غله بخشی و مقطعی، از نظامی به نام «کنکوت» Kan Kut برای اخذ مالیات نام برده می‌شود که «کن» به زبان هندی یعنی «غلات» و «کوت» معنای «تخمین» را می‌دهد.^{۶۹} پیش از این هم اشاره شد مالیات‌هایی بر طبق قوانین مانو و ارتشیسترا از کشاورزان اخذ می‌شده که حدود یک ششم درآمد کشاورزان بوده است. و گفته می‌شود که این مالیات‌ها در قرون وسطی یعنی زمان حکومت سلاطین مسلمان هند هم رواج داشته است و بین حداقل یک دهم تا حداقل یک چهارم درآمدها، مالیات گرفته می‌شد. اینکه گاهی تا یک چهارم و حتی بیش از این می‌رسید. به این دلیل است که مالیات‌های گوناگون گرفته می‌شد. برای نمونه در دوران حکومت تیموریان مالیات بر شخم هم متداول بوده است^{۷۰}. به عقیده ویلدورانت، در زمان اکبرشاه شدت مالیاتگیری کمتر شد؛ به طوری که یک ششم تا یک سوم محصول زمین از دهستانان اخذ می‌گردید^{۷۱}. این، می‌رساند که گاهی مالیات‌ها به اندازه‌ای سنگین و ظالمانه بوده که میزان مالیات مزبور، کم تلقی شده است.

در منابع موجود، گاهی از واژه «خراج» و «خراجگزار» گفته شده می‌شود که احتمالاً مردم عادی شهرنشین غیر کشاورز را هم شامل می‌شده است. مورخان می‌تویسند: در زمان قطب الدین خاجی بار مالیات‌ها تا اندازه‌ای سبکتر شده و به گفته آنها با کم شدن میزان خراجها، «هندوان به ناز و نعمت رسیدند و اینان که محتاج نان سیر بودند در

۶۹— ابوالفضل علامی، آینه اکبری، جلد اول، صص ۹۹-۱۹۸. R.S. Shorma, (ed.), op. cit., pp. 1 - 6.

۷۰— D.A. Jha در کتاب

۷۱— ویلدورانت، همان مأخذ، ص ۶۷۲.

زمان قطب الدین جامه‌های نو می‌پوشیدند و بر اسب سوار می‌شدند^{۷۲} . نهرو می‌نویسد، اورنگ زیب نظم پرداخت جزیه را بر هندوان که اکثریت توده جامعه بودند، تحمیل کرد^{۷۳} . برخی عقیده دارند اکبر شاه قانون جزیه را به راه انداخت^{۷۴} . تصور می‌رود رسم جزیه پیش از گورکانیان هم رواج داشته، اما احتمالاً به شدت این زمان نبوده است. ابن بطوطه درباره مناطقی که بر سر راه مولتان به دهلي مشاهده نموده می‌نویسد «بیشتر مردم هند از کفار می‌باشند» پاره‌ای از این کفار رعایایی هستند که در قریه‌ها سکونت دارند و تحت ذمه مسلمانانند؛ و حاکم مسلمانی از طرف «عامل» یا «خدیم» که آن قریه جزو تیول او می‌باشد، بر آنان تعیین می‌شود^{۷۵} . یکی از پژوهشگران هندی چنین اظهار عقیده می‌کند که توده مردم در مقابل حمله همسایگان و خارجی‌ها از جمله مهاجمان ترک و افغان به ولایات هند چندان واکنش و حساسیتی از خود نشان نمی‌دادند، آنها احتمالاً چنین می‌اندیشیدند که حمله یک قدرت بیگانه و کنار زدن قدرت حکومتی موجود، و بنیانگذاری دستگاهی نو، ممکن است همراه با روش مالیاتی تازه‌ای باشد که بار مالیاتها را بردوش مردم سبکتر ساخته و در نتیجه آسایش بیشتری برای لایه‌های پایینی فراهم آورد^{۷۶} .

ظلم و ستم پادشاهان و دستگاه حکومت مرکزی و حکام محلی دست نشانده آنها، گاهی خشم مردم عادی را برانگیخته و به گونه‌ای سرکشی و اعتراض خود را نشان می‌دادند. و گاهی دیده می‌شده که پادشاهی از مسلمانان به دست یک هندو یا یک جریان هندویی به قتل

۷۲ - ضیاءالدین برندی، تاریخ فیروزشاهی، ص ۳۸۵.

73- J.L. Nehru, op. cit., p. 262.

۷۴ - ویل دورانت، همان مأخذ، ص ۶۷۲.

۷۵ - سفرنامه ابن بطوطه، جلد دوم، ص ۴۷۰.

76- B.A. Mazumdar, "Land Revenue in Early Medieval North India (C. 600-1200)", R.S. Sharma, op. cit., pp. 20 - 32.

می‌رسید. نفرت و خصومتی که هندوان نسبت به حکام مرکزی پیدا می‌گردند، در موقع مقتضی بروز داده می‌شد. بارها شاهد هستیم مردم بومی، فرد قدرتمندی را که برعلیه حکومت مرکزی قدر افراسته یاموج مخالفتی که برعلیه قدرت مرکزی بلند شده حمایت می‌گردند و چه بسا هنگامی که قدرت تازه به اوج خود می‌رسید نسبت به او هم واکنش منفی پیدا می‌گردد. چنانکه مردم دکن از سرکشی خوانین و سرداران غیر هندی منطقه در مقابل سلطان محمد تغافق شاه حمایت کردند. علت این امر را کشتارها و بی‌رحمی و نامردمی پادشاه ذکر می‌کنند.^{۷۷}. علی‌رغم تعریف و تمجیدی که از مش مردمی اکبر شاه گورکانی می‌شود، مشاهده می‌کنیم در جنگی که عبدالرحیم خان افسر دربار برعلیه یکی از خوانین طاغی سند به نام میرزا جانی به راه می‌اندازد، مردم جلو لشکریان او را می‌گیرند و برایشان ایجاد مزاحمت می‌کنند بدون اینکه قصد طرفداری از میرزا جانی را داشته باشند.^{۷۸}.

گاهی هم تضاد اصولی بین مذهب اسلام و هندوئیسم، موجب بروز کشمکش‌ها و آشوبها بین مسلمانان و هندوها می‌شده است. مذهب هندو مبتنی بر نظام کاستی و عدم تساوی افراد و موروشی بوین وضعیت اجتماعی و مقام فرد است در حالی که در اصول نظری اسلام برابری و برادری تبلیغ می‌شود. رالف لینیتون از نزاع و برخورد هایی که بین هندوها و مسلمانان پیش می‌آید صحبت می‌کند و می‌گوید گاهی هندوان دم در مسجد می‌رفتند و هنگامی که مسلمانان نماز برپا می‌داشتند، آنها موسیقی می‌نواخند و مسلمانان هم در عوض گاوی را می‌گرفتند و در مسیر رفت و آمد هندوها سر می‌بریدند که تحمل این امر برای هندوان سخت ناگوار بود. نویسنده ادامه می‌دهد که تا پیش از سده دوازدهم میلادی و تشکیل حکومت مرکزی مسلمانان، روابط دوستانه‌تری بین مسلمانان و هندوها برقرار بود و حتی بین پیروان آنها ازدواج صورت

۷۷- برای نمونه مراجعه کنید: تاریخ فرشته جلد اول، ص ۲۷۵.

۷۸- همین مأخذ، ص ۲۶۸.

می‌گرفت. از آن زمان به بعد واکنش هندوان در برابر مسلمانان سخت‌تر شد و مقررات کاستی از پذیرش مسلمانان خودداری کرد.^{۷۹} این موضوع گاهی هم با برداشتی متفاوت بیان شده است. می‌گویند در زمان جلال الدین خلجی هندوان در اجرای مراسم مذهبی آزادی داشتند به طوری که پادشاه شکایت می‌کند که هندوان هر روز صبح در برابر چشمان او با نواختن آلات موسیقی و در دسته‌های مختلف برای استحمام به رودخانه جمنا Jamna روی می‌آورند.^{۸۰} یکی از صاحب‌نظران هندی هم از عدم موافقت مذهب هند و با اسلام گفتگو می‌کند. سپس به ذکر مشاغلی که هندوان در سلسله مراتب اداری و نظامی داشته‌اند می‌پردازد و می‌گوید کارپیک و چاپار خاص هندوها بود، و در بین سربازان، بویژه سربازان پیاده، هندو فراوان یافت می‌شد، همچنین شغل‌های پایین سلسله مراتب اداری در دست هندوها بود.^{۸۱} ابو ریحان بیرونی هم مکرر به تضاد و دشمنی بین هندوان و مسلمانان اشاره دارد و می‌نویسد سلطان محمود سی‌و‌اند سال با هندوان پیکار کرد و بلاد هند را ویران ساخت بقایایی که از هنود باقی ماندند در کمال خصوصت و عناد با مسلمانان هستند.^{۸۲}

در برخی منابع موجود این بحث به میان آمده که مردم هند خود را با مهاجمان غزنوی مخلوط نکردند، نه جذب آنها شدند و نه آنها را در خوب جذب کردند؛ آنها همچنان نهادها و آرمانهای دیرینه خود را حفظ نمودند.^{۸۳} شاید این نکته تأییدی باشد براینکه چرا نظام عقیدتی و اجتماعی مرزهای سختتری یافت و در برابر اسلام ایستادگی

.۷۹- رالف لینیتون، سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، ۱۳۳۷، صص ۴۷۳-۴۸۱.

.۸۰- حکیم‌الدین قریشی، همان منبع. صص ۴۹-۵۲.

81- M. Mujeeb, op. cit., p. 55.

.۸۲- ابو ریحان بیرونی، مالله‌نده، قسمت فلسفه، ترجمه اکبر داناسرست، ۱۳۵۲، ص ۱۳.

.۸۳- برای نمونه مراجعه کنید به:

H.G. Keene, A Sketch of the History of Hindustan. 1972.

نشان داد. بیرونی از اختلافهای دینی و زبانی که بین هندوان و ایرانیان وجود داشته سخن می‌گوید: آنها هر کس را که به دین خودشان نباشد «ملحیج» یعنی پلید خواستند. سپس ادامه می‌دهد: «آنان در جمیع آداب و رسوم با ما دگر گونند، بدان پایه که فرزندان خود را با ما و لباس و هیأت ما می‌ترسانند و ما را به شیطنت و خود را به عکس آن منسوب می‌دارند.»^{۸۴} منابع دیگر هم گفته ابوریحان رادر باره برداشت مردم بومی هند نسبت به ایرانیان تأیید می‌کنند، برای نمونه لغت‌نامه اردو در معنی کردن و معادل آوردن برای واژه «ولایتی» می‌نویسد: اروپایی، خارجی، انگلیسی، ایرانی، ترک، چینی، افغانی و غیره. برای تکمیل معنای این واژه می‌نویسد، خط ولایتی یعنی خط نستعلیق فارسی و سپس ذکرمی کند کلمه ولایتی گاهی هم برای تحقیر و سرزنش به کار رفته و به جای «ابله» یا «نادان» استعمال می‌شده است.^{۸۵}

۵- وضعیت ایرانیان در دستگاه حکومتی

محمد یاسین تویینده هندی، اشاره می‌کند که با ظهور و گسترش اسلام در هند، روابط فرهنگی بین هند و ایران تجدید شد. ترکها و افغانها در نخستین دوره تسلط مسلمانان بر شبه قاره هند، بازوهای اصلی حکومت مرکزی بودند، در حالی که ایرانیان نقش مغز متفکر اشراف مسلمان حاکم بر هند را بازی می‌کردند.^{۸۶} پژوهشگر دیگر هندی می‌نویسد: گرچه قدرت سیاسی حکومت مسلمانان هند در دست ترکها و مغولها بود، فرهنگ و زبان فارسی عمده‌تاً رواج داشت.^{۸۷} دکتر سید علیرضا نقوی به نقل از کتاب «خرانه عامره»، تألیف غلامعلی آزادبگلرانی

۸۴- ابوریحان بیرونی، تحقیق مالله‌نده، ترجمه دکتر منوچهر صدوqi سها، ص ۱۱.

۸۵- J.T. Platts, A Dictionary of Urdu: Classical Hindi and English, 1974, p. 1200.

۸۶- M. Yasin, op. cit., p. 5.

۸۷- O. K. Ghosh, op. cit., p. 336.

می‌آورد: «در عهد ایشان [تیموریان هند] هیچ خاندان عمدۀ در ایران و توران نماند که به هندوستان نیامده و به دولتی نرسید. اینها [یعنی ایرانیها] مرکز دولت را دایرۀ وار احاطه کردند و در جذب مردم ولايت حکم مغناطیس بهم رساندند».^{۸۸}

مؤلف فرنگ نظام می‌نویسد در زبان اردوی هند، به ایران و سپس فرنگستان، «ولايت» می‌گفتند این بود که در زمان سلطنت مسلمانان، ایرانیان کشور خود را ولايت می‌ثامدند و کم لفظ ولايت برای ایران رواج یافت و اکنون چنین است که ایرانی را «ولايتی» می‌گویند.^{۸۹} گاهی واژه‌های دیگری هم برای مهاجران بویژه ایرانیان متداول بوده است. به استناد سفرنامۀ ابن بطوطه، بیگانگان ساکن هند را «خراسانی» می‌نامند.^{۹۰} در اینجا ذکر دو اشاره لازم است: یکی اینکه خراسان بزرگ در قرون میانه منطقه وسیعی از ایران و افغانستان و تاجیکستان را شامل می‌شده و نکته دوم اینکه ظاهراً باید در بین بیگانگان، مهاجران ایرانی اکثریت قابل توجهی بوده باشد که همه خارجی‌ها را خراسانی بنامند.

ایرانیان مهاجر که در هند سکونت می‌گزیدند از گروههای مختلف اعم از بازرگان، شاعر، ادیب، جنگاور، سرباز و بردۀ بودند که در دستگاه حکومتی راه پیدا می‌کردند. چنانکه محمود گیلانی از لشکریان قدرتمند دستگاه حکومتی پادشاهان بهمنی، نخست به صورت بازرگان به هند آمد و به شغل تجارت مشغول بود و لقب ملک التجار را داشت، سپس در دربار و دستگاه حکومت راه یافت. در طبقات ناصری درباره زمان حکومت خلجی‌ها چنین نقل می‌شود:

«بازرگانی تنگدست شد و مال از وی تلف گشت. از علی مردان [همان علاءالدین خلجی] احسانی التماس نمود. فرمود که آن

۸۸— دکتر سید علیرضا نقوی، همان مأخذ، ص ۳۵.

۸۹— سید محمد علی داعی‌الاسلام، فرنگ نظام، جلد پنجم، ۱۳۱۸، ص ۴۶۴.

۹۰— سفرنامۀ ابن بطوطه، جلد دوم، ص ۵۱۵.

مرد کجا [بی] است؟ گفتند: از صفاهان. فرمان داد تا مثال صفاهان به اقطاع او تویسند. و هیچ کس را از غایت سیاست و بیباکی او مجال نبودی که گفتی صفاهان در تصرف ما نیست. و هرچه از این بابت مثال دادی، اگر گفتندی در تصرف ما نیست، جواب دادی که خواهیم گرفت. آن بازرگان را مثال صفاهان فرمود آن مسکین محتاج خرقه و لقمه بود. اکابر و عقلاء آنجا بودند، به جهت منفعت آن غریب [یعنی مهاجر] عرضه داشتند: که مقطع صفاهان به خرج راه و استعداد حشم محتاج است، تا آن شهر را ضبط کند. پس آن شخص را بهجهت مایحتاج، مال خطیر فرمود^{۹۱}...»

سلطان قلی، سربازی که اصلاً اهل همدان بود، در جوانی از ایران به هند رفت و در سلک غلامان پادشاهان بهمنی به خدمت مشغول می‌شود. در اثر کوشش و جانفشانی و سرکوبی مزاحمان حکومت بهمنی، به مقام امارت و قطب‌الملکی رسیده و شهر گلکنده را به اقطاع او می‌دهند. هم اوست که پس از چندی علم استقلال بلند کرده و در سال ۹۱۸ ه. ق دو دهان سلطنتی قطب شاهیه را بنیان نهاد^{۹۲}.

از شعرای ایرانی که به هند مهاجرت کرده و به دربار روی آورده‌اند فراوانند و حتی برخی مقام ملک‌الشعرایی پیدا کرده‌اند. بسیاری از این شعراء در زمان تیموریان به هند کوچ کردن و با درباریان پیوند کم و بیش نزدیک داشتند.

جز پادشاهان قطب شاهی و یکی دو مورد دیگر: کمتر دو دهان پادشاهی عده و قدرتمند سلاطین مسلمان هند از مهاجران ایرانی بوده‌اند. در دربار بیشتر پادشاهان، ایرانیان کم یا بیش مقامهای بالایی داشته‌اند. و یکی از دلایل عده رواج فرهنگ و زبان فارسی در دربار

۹۱- منهاج سراج، طبقات ناصری، ص ۵۰۹
۹۲- تاریخ فرشته، جلد دوم، صص ۶۸ - ۱۶۷

سلاطین هند همین امر است. برای نمونه در دربار اکبر شاه گورکانی، بهادرخان سیستانی از مشاوران و برادرخوانده او بود و غیاثالدین بخشی قزوینی و میرزا جعفر قزوینی (آصفخان) از فرماندهان لشکری قدرتمند او بودند. همچنین ابوتراب از خوانین قدرتمند گجرات که شیرازی الاصل بود و پدران او به گجرات مهاجرت کرده بودند. یا در زمان محمود شاه بهمنی که در سالهای آخر سده نهم هجری قمری برد کن سلطنت می کرد، یکی از سرداران به نام بهادر گیلانی براو شورید و در جنگی که بر علیه آن سردار برپا کرد از دوهزار سرباز سواری که گیلانی، مازندرانی، عراقی (عراق عجم) و خراسانی بوده اند استفاده نمود.^{۹۳} این می رساند که مهاجر ایرانی در هند کم نبوده و شاید برخی برای خدمت در لشکر چنین کسانی به هند مهاجرت می کرده اند.

۶ - گوشه هایی از روابط اقتصادی، بازرگانی و سیاسی

قدرت حکومتی سلاطین مسلمان هند بیشتر در شهرها نفوذ مستقیم داشت، روستاییان که جمعیت عمده مردم هند را تشکیل می دادند، زندگی اصیل و سنتی داشتند، دین و زبان بومی خود را پاسداری می کردند و حکومت مرکزی بر روند اقتصاد و فرهنگ آتها نفوذ مستقیمی نداشت. جز اینکه از طریق حکام محای مالیات و خراج سنگینی از آنها دریافت می شد. بنابراین چنین به نظر می رسد که حکومت مرکزی بیشتر می توانست بر روی اقتصاد شهر و روابط بازرگانی سلطه مستقیم داشته باشد. در یک مورد که از دوران پادشاهی خلجی های دهلي آگاهی داریم پی می بریم که یکی از عناصر هندی در دربار سلطان محمود خلنجی قدرت نظامی و اقتصادی نگران کننده ای در برابر حکومت مرکزی کسب می کند، محمود خاجی بالاخره براو خشم می گیرد، آن شخصیت هندی که میدنی رای نام داشت صلاح در عذرخواهی و استغفار

می‌بیند و سلطان او را به شروطی از جمله اینکه کارخانه‌ها را دوباره به مسلمانان قدیم واگذارد، می‌بخشد^{۹۴}. با چنان صنعت پیشرفته نمی‌توان باور داشت در طول این هزار ساله، پیوسته زمام امور اقتصاد شهری و صنایع هند در دست مسلمانان بویژه غیر هندیها بوده باشد. صنعتگران زیادی از ایران و مناطق دیگر به هند کوچ کردند، باز هم منطق چنین حکم می‌کند که امر تولید و صنایع بدون شرکت هندیان نمی‌توانسته مدتی طولانی جریان عادی خود را بگذراند.

تا اندازه قابل توجهی بازرگانی در دست مهاجران غیرهندی بوده و مسلمین در زمان صلح بیشتر مشاغل تجاری را به دست می‌گرفتند. مجیب مطلب قابل تأملی در این باره یادآوری کرده و می‌نویسد: دارایی یک سرمایه‌دار هندو در مقابل یک بازرگان قدرتمند مسلمان تأمین بیشتری داشته است، زیرا هندو وابستگی مستقیم و چندجانبه‌ای با دربار نداشت که در اثر خشم پادشاه دارو ندارش برباد رود. و از سوی دیگر دارایی یک هندو پس از مرگش به بازماندگان وی می‌رسید و خطر ضبط اموال از سوی حکومت برای او وجود نداشت. به عقیده وی مقررات اسلام موجب می‌شد که ثروت و مکنت یک بازرگان مسلمان آشکار گردیده و برجسته‌تر بنماید، ولی ثروت هندو تحت نظام کاستی پنهان می‌مانتد^{۹۵}. از پادشاهان مسلمان، آنها که اقتدار و تسلط بیشتری داشتند و سلطه خود را بر بازار و بازاریان نیز تحمیل می‌کردند، برای نمونه علاءالدین خلجی را می‌توان نام برد که سرزمین پهناوری از شبه قاره هند را زیر سلطه داشت و از نظر اقتدار شهره تاریخ هند است، او با استبداد و قدرت تمام بازاریان را تحت کنترل خود داشت و ضمن تثیت قیمتها اجحاف و احتکار بازاریان را بسختی مكافات می‌داد^{۹۶}. هنگامی که پادشاهان بهمنی سکه طلا ضرب کرده و در دکن رواج می‌دادند، صرافان هندی

۹۴- تاریخ فرشته، جلد اول ص ۲۶۷

95- M. Mujeeb, op - cit., p. 55.

۹۶- برنی، تاریخ فیروزشاهی، ص ۳۸۵

به تحریک و پشتگرمی رایان و راجه‌های محلی، آنها را گداخته و سکه‌های خود را ضرب می‌کردند. سلطان محمد شاه بهمنی جمعی از این صرافان را کشت و از این کار جلوگیری کرد. از آن پس هرگاه پادشاه مستبد و قدرتمندی سرکار بود، سکه‌های اسلامی رایج می‌شد و گرنه بیشتر اوقات زر مسکوک رایان در آن منطقه رواج داشت.^{۹۷}

از نخستین مشاغل مورد علاقه مسلمین شغل‌های لشگری بود، پس از آن بویژه هنگام صلح، مشاغل بازرگانی و تجارت از بالاترین سطح تا خرده‌فروشی در دست آنها قرار داشت. در سده‌های میانه، به دلیل نامنی راهها و بدی وسایل ترابری، نهاد «بازرگانی کاروانی» رواج یافت. بیشتر رفت و آمد های بازرگانی هند به بلخ، خراسان، خوارزم، پارس، ترکیه، و مناطق غربی و حتی چین از دو دروازه مهم تجاری قندھار و کابل انجام می‌گرفت. بیشتر بازرگانان به عنوان «خراسانی» شناخته می‌شدند.^{۹۸} صادرات هند بیشتر محصولات نخی و ابریشمی، عطر، محصولات گوناگونی از عاج، انواع کارهای چوبی، تخت به رنگهای گوناگون، کارهای مختلف از مرجان و انواع عقیق سرخ و سلیمانی و دیگر سنگهای قیمتی، بالش و لحاف و انواع پارچه‌های پنبه‌دوزی شده، سایبانهای گوناگون و گرانقیمت، نقاشیهای زیبا، ملاوه‌هایی فراهم شده از پوست لاکپشت دریایی، مهر خاتم، حلقه و انگشتری، دسته چاقو، و دانه‌های تسبیح از سنگهای مختلف و غیره بود.^{۹۹}

بازرگانی دریایی هم رونق قابل توجهی داشت. استخراج که در نیمه اول سده چهارم هجری قمری مشاهدات خود را در کتاب مسالک و ممالک گرد آورده، می‌نویسد: سیراف [بندری نزدیکی کنگان و بوشهر] بندر تجاری کالاهایی بود که از هندوستان و چین می‌رسید.

کالاهایی که تا سده‌های دهم و یازدهم میلادی از هند به این بندر وارد می‌شده عبارتند از: صبر زرد، عنبر، کافور، سنگهای قیمتی، خیزران، عاج، چوب آبنوس و صندل، فلفل و گیاههای معطر، انواع دارو و ادویه که پس از وارد شدن در بندر سیراف نه تنها به نقاط مختلف ایران، بلکه به کشورهای دیگر صادر می‌گردید.^{۱۰۰} هرمز هم مدت‌ها کانون عمدۀ حمل و نقل دریایی بوده است؛ و تا سده سیزدهم میلادی به صورت شهری در خشکی و در مخرج خلیج فارس به اقیانوس هند قرار داشت. این شهر مرکز اصلی داد و ستد بازار گانی بین هند و ایران و سپس سایر کشورها بود. حملۀ راهزنانه مغولان نیکودری، صاحبان هرمز را ناگزیر ساخت تأسیسات بندری را به جزیره بی آب و غیر مسکون و گرم جرون در پیست کیلومتری هرمز آن زمان منتقل سازند. آن جزیره مدت‌ها به صورت میانجی بازار گانی چین و هند با ایران بوده و تا دوران سلطنت صفویه از مرکز مهم تجارتی به شمارمی‌آمده است.^{۱۰۱} درباره روابط سیاسی ایران و هند به اشاره‌ای بسندۀ می‌شود. غیر از روابط خصمانه غزنویان که پیشتر حالت غارت و جنگاوری داشت، بین سلاطین مختلف هند و خوارزمشاهیان و صفویان برخی روابط سیاسی متقابل وجود داشته است. پادشاهان عادلشاهی و دیگر سلسله‌های پادشاهی دکن، همچنین پادشاهان گجرات، با وجودی که به خلفای راشدین ارادتمند بودند، با صفویان شیعی هم رابطه داشتند، برای نمونه در سال ۹۱۷ ه. ق یادگار یک قزلباش، ایلچی شاه اسماعیل به گجرات رسید و مورد استقبال قرار گرفت و هدیه‌هایی به پادشاه گجرات تقدیم نمود.^{۱۰۲}

۱۰۰— ابواسحق ابراهیم استخری، مسالک ممالک (به کوشش ایرج افشار)، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۳۴.

۱۰۱— ن.و. پیگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم، ۱۳۵۴، ص ۴۰۳.

۱۰۲— تاریخ فرشته، جلد دوم ، ص ۲۰۶

۷- دانش و تفکر و هنر در حکومت سلاطین هند.

درباره این موضوع هم به چند نکته کوتاه اشاره می‌شود. یکی از صاحب‌نظران هندی در تحلیل از دوران سلطنت تیموریان یا گورکانیان هند چنین اظهار عقیده می‌کند که چون آنها مخالف بدعت‌گذاری بودند، از هر گونه نوآوری دوری می‌جستند، و بروشني می‌گويد. در زمان آنها هیچ گونه اقدام برجسته‌ای در زمینه علوم و فنون انجام نگرفت؛ هرچه می‌دانستند از بازرگانان ایرانی و عرب^{۱۰۳} بود. در زمان همین دودمان است که بنای‌های زیبا و خیره کننده‌ای در دهلی و آگره و سایر نقاط هند ساخته شد که معماری آنها هنوز هم مورد توجه اهل فن و هنر است. برای نمونه برخی عناصر هنر و معماری ایرانی را می‌توان در لعل قلعه و مسجد جامع شاه جهان مشاهده کرد. چنانکه کتیبه‌ای به زبان فارسی به نام شاه جهان در پیشانی ایوان مسجد جامع نصب شده است، از اینها مهمتر بنای معروف تاج محل در آگره است که طراح آن استاد عیسی شیرازی می‌باشد^{۱۰۴}. همه این بنایها در سده یازدهم هجری قمری مطابق با قرن هفدهم میلادی ساخته شده است. منار قطب یا قطب منار از آثار عمده معماری در دهلی است که به وسیله قطب‌الدین ایبیک در اوایل سده ششم هجری قمری و اوایل سده سیزدهم میلادی بناسد، قطب منار که منار مسجد قوه الاسلام است بلندترین منار جهان بوده که نزدیک به ۸۰ متر ارتفاع دارد و از سنگ مرمر ساخته شده است. این منار پنج طبقه بوده و در هر طبقه دو کتیبه موجود است که آیات قرآن برآنها حک شده است.

شهر حیدرآباد دکن در زمان محمد قلی قطب شاه در دهه ۹۵۰ هجری قمری ساخته شده است و به گفته برخی تاریخ‌نویسان، بازار و خانه‌های این شهر که به سبک معماری ایرانی بنا شده، شکل منحصر به

103- O.K. Ghosh, op. cit., p. 331

۱۰۴- دائرة المعارف فارسی به سرپرستی غلام‌حسین مصاحب، جلد اول صص ۵۹۱ و ۱۰۱۶

خود داشته و در هند بی‌نظیر است^{۱۰۵}. یکی از پژوهشگران اروپایی تحقیقی در زمینه سبک باudarی در دوران گورکانیان هند به عمل آورده که صرفنظر از مایه اصلی کتاب، یک نکته کلی را یادآوری می‌کند، بر مبنای این تحقیق زندگی گورکانیان شکل و محتوای دو گانه یا دو نمودی داشت، بخشی ایرانی و بخشی هندی. این ویژگی دو گانه در بیشتر جنبه‌های زندگی آنها نمودار بود، از جمله در باudarی و آبیاری از روشها و سبکهای ایرانی تقلید می‌شده است^{۱۰۶}.

به نظر می‌رسد که صنعت هند در طول این هزاره وضعیت نسبتاً خوبی داشته است. علی‌رغم انحطاط اقتصادی سده پنجم و ششم و دخالت و نفوذ حکام، از آنجا که دستگاه حکومت بیشتر متوجه سازمانهای نظامی، سیاسی، قضایی و اداری در شهرها بود صنایع هند با استفاده از فنون و سبکهای سنتی راه تکامل خود را ادامه می‌داد. در بعضی منابع تاریخی از جمله تاریخ فرشته گاهی از مصرف فراوان اجناس فرنگی در دربار پادشاهان گفتگو می‌شود، این را نمی‌توان نشانه‌ای از انحطاط صنعت هند در آن برش زمانی دانست زیرا در همین منابع به وجود کارخانه‌های متعددی اشاره می‌شود که رونق صنایعی از قبیل: اسلحه سازی، کشتی سازی بویژه نساجی در هند را می‌رساند. اینها همه‌گویای آن است که دانش فنی هندوان در منطقه وضع رضایت‌بخشی داشته است. ساختن بناهای عظیم و باشکوهی مثل تاج محل و پیش از آن قطب منار، گرچه ممکن است معماری آن اصولاً روح ایرانی یا اسلامی داشته باشد، ولی تهیه وسایل مورد نیاز برای ساختن بناهای مرتفع با آن مرمرهای صیقلی شده نمی‌تواند با صنعت عقب‌مانده و ابتدایی به انجام برسد. استعمار گران انگلیسی هم تنها پولهای هنگفت و کالاهای اولیه ارزشمند با خود به انگلیس نبردند، بلکه از فن نساجی هند هم بهره‌ها گرفتند و حتی گفته می‌شود که انقلاب صنعتی در اروپا موجب

۱۰۵- تاریخ فرشته، جلد دوم ص ۱۷۳

106- S. Crowe, et al, The Gardens of Mugul India, 1972, p. 53

رکود صنعت در هند شد. گیسبرت Gisbert جامعه‌شناس اسپانیایی که مدت‌ها در هند به تحقیق و تدریس مشغول بوده پس از شرح مختصراً از وجود صنفها و احتمالاً اتحادیه‌ها یا تشکیلات حرفه‌ای صنعتگران، می‌نویسد: هند در دورهٔ پادشاهی تیموریان وضع صنعتی در خشانی داشته، به طوری که به «کارگاه جهان» معروف شده بود. گجرات، سواحل کرمندل Coromandel و دره رود گنگ از جمله مهمترین قطب‌های صنعتی آن‌زمان هنبدورند در قرن ۱۷ میلادی صادرات انواع پارچه‌های نخی و ابریشمی از هند به اروپا نزدیک به شصت میلیون متر مربع در سال می‌رسید که این محصولات در دویست نوع تولید و آماده می‌شد. همین نویسنده گفته‌یکی دیگر از صاحب‌نظران را تأیید نموده و با تأکید نقل قول می‌کند: «زمانی که مردم اروپا هنوز تمدن قبیله‌ای و بدوعی داشتند، هند به خاطر شروع حکماش و مهارت بسیار بالای صنعتگرانش شهره آفاق بود. زمانی هم که بازرگانان ماجراجو و کنجکاو اروپا به هند آمدند، توسعهٔ صنعت هند به هیچ‌وجه پایینتر از سطح تکامل فنی در کشورهای پیشرفته نبود^{۱۰۷}». گیسبرت ادامه می‌دهد که واحدهای صنعتی در روستاهای شهرهای هند پراکنده بودند متنهی سازمان فنی و اقتصادی روستاهای ابتدایی و فئوالی بود و برای مصرف محلی تولید می‌کرد، صنایع شهری بخشی از دیوان‌سالاری حکومتی و پیشرفته بود و عمدها برای بازارهای خارجی تولید می‌نمود^{۱۰۸}.

برخی منابع دربارهٔ ادب‌پروری پادشاهان مسلمان هند مطالب زیادی نوشته‌اند که گاهی کار به گرافه‌گویی کشیده است. سلاطین هند در صله و انعام دادن به شعراء و مداحان خویش گشاد دستی فریبنده‌ای داشتند، شعراء و نویسنده‌گان رسماً از دربار حقوق دریافت می‌داشتند،

۱۰۷ - نقل شده از منبع زیر:

S.C. Kuchhal, The Industrial

Economy of India, Allahabad, 1970, p. 28

108- P. Gisberts, Fundamentals of Industrial Sociology: Sth. ed. 1982, pp. 17-18

حتی بعضی از دیوان عرض نیز حقوق دریافت می‌کردند و به لقب امیری هم مفتخر می‌شدند. به استناد منابع موجود، در زمان پادشاهی تیموریان هند، شуرا و نویسنده‌گان ایرانی گروه گروه به هند مهاجرت کرده و از خوان نعمت آنها بهره‌مند می‌گردیدند.^{۱۰۹}

در فاصله زمانی سلطنت مسلمانان بر هند فلسفه تصوف اسلامی به هند راه یافت و گسترش قابل توجهی پیدا کرد. ویل دورانت این‌گونه تفکر عرفانی را واکنشی در برابر استبداد خشک و تعصباً میز سلاطین هند می‌داند.^{۱۱۰} لازم به یادآوری است که به نظر نامبرده جنبش تصوف با رخوت و سستی معادل می‌باشد که این خود جای تأمل است. عرفان اسلامی به وسیله صوفیان که برخی نیز مهاجر بودند به هند آمد و در بین توده‌ها راه یافت. چنانکه عناصر فرهنگی دیگری به وسیله بازرگانان، مسافران و دیگر مهاجران به هند آمد که در بارهای سلاطین خریدار آنها بودند. اینها همه تا اندازه زیادی ارمنانهایی بودند که از آن سوی مرزها به این سرزمین وارد شدند. در هنر حال گفته ویل دورانت می‌تواند به صورت یک فرضیه علمی مورد تأمل و بررسی قرار گیرد. اشاعه تصوف به عنوان یکی از پیامدهای مهاجرت در فصلهای آینده مورد بحث بیشتر قرار خواهد گرفت.

خرافات و باور داشتن به سعد و نحس هم جنبه‌ای از شیوه‌های تفکر در هند بود. در دستگاه حکومتی، پیوسته از منجمین و پیشگویان خواسته می‌شد که برای شروع کاری تحقیق و تفحص کنند که چه ساعتی سعد و چه ساعتی نحس است. چنانکه برای تعیین زمان مناسب برای برگزاری جشن زناشویی ابراهیم عادلشاه به چنین اقدامی دست زدند. این شیوه اندیشیدن تنها در بین حکام غیرهندی نبود بلکه در بین هندیان هم سخت رواج داشت. در طبقات ناصری آمده است که حاکم یا ملک ولايت نودیه شخصی بنام لکهمینه بود. هنگام تولد وی منجمان

۱۰۹ - علیرضا نقوی، همان مأخذ، ص ۳۵
۱۱۰ - ویل دورانت، همان مأخذ، ص ۶۶۷

و طالع‌بینان می‌گویند: اگر کودک تا دو ساعت دیگر متولد گردد طالع نحسی خواهد داشت، و اگر پس از دو ساعت زاده شود به پادشاهی خواهد رسید. مادر که این را شنید از اطرافیان خواست تا دوپای او را بهم بستند و نگونسار درآویختند؛ در این حال منجمان و طالع‌بینان طالع می‌دیدند و پیشگویی می‌کردند. هنگامی که ساعت نحس سپری شد، مادر را پایین آوردند، لکه‌مینه تولد یافت ولی مادر از شدت درد و عوارض حمل، در آن حالت درگذشت.^{۱۱۱}.

۸- نتیجه‌گیری.

در اثر انحطاط و بهم‌پاشیدگی حکومت مرکزی در سده پنجم و ششم میلادی، زمینهٔ چیره شدن قدرتهای خارجی در شمال هند فراهم آمد. همزمان با جریان فوق و رفت و آمد های تجاری به این سرزمین پر نعمت، اسلام نیز در سدهٔ اول هجری برای نخستین بار به وسیلهٔ بازرگانان و سپس سربازان حاجاج بن یوسف به هند راه یافت؛ از آن زمان نطفهٔ حکومت مهاجران مسلمان در هند بسته شد. برای نمونه، خلیفهٔ عباسی معتمد بالله، فرمان حکومت هند و چند منطقهٔ دیگر را به نام عمرولیث صفاری (امارت ۲۶۵-۲۸۷ ه. ق) صادر کرد.^{۱۱۲}. سپس نوبت به حمله‌های سبکتکین و محمود غزنوی رسید که پس از فتح آنجا، غنایم گرانبهایی با خود از آن دیار به غارت برداشتند. بالاخره بسیاری از سربازان محمود در شبه قاره ماندگار شدند و سرلشکران او پس از تسلط یافتن و قدرت پیدا کردند، داعیه استقلال و سلطنت بر هند را در سر پرورانده و آنرا عملی کردند. به دنبال این رویدادها از سدهٔ هشتم تا هیجدهم میلادی چندین دودمان که عموماً غیر هندی و مسلمان بودند، بر نقاط مختلف این سرزمین بویژه بر دهلی سلطنت راندند.^{۱۱۳}.

۱۱۱- منهاج سراج، همان مأخذ، ص ۴۹۸

۱۱۲- دایرة المعارف فارسی، به سپرستی غلامحسین مصاحب، جلد اول، ۱۳۴۵، ص ۱۷۷۴

۱۱۳- حکومت تیموریان هند ظاهرآ تا سال ۱۸۵۷ میلادی دوام می‌آورد. از نیمهٔ دوم

به عقیده محمد یاسین، حمله لشکریانی چون محمود غزنوی، یک گونه اشغال نظامی و مستعمره سازی و به وجود آورنده رابطه غالب و مغلوب با هندیان بود و از این‌رو آنها با زندگی مردم بومی آمیخته و خوی‌پذیر نشدند، وهیچگاه وحدت ویگانگی استواری بین مسلمانان و هندوان ایجاد نشد. در زمان اکبر شاه گورکانی هم که تا حدی چنین شرایطی نمایان گردید، پدیده‌ای گذرا و بی‌دوام بود. به این دلیل سلاطین مسلمان ناچار به نگهداری یک دستگاه نظامی قوی و گسترده بودند تا بتوانند جامعه زیرسلطه خود را که با حکومت، دشمن و یا لااقل نسبت به آن بی‌تفاوت بود، آرام نگهدارند.^{۱۴} بیشترین تلاش دستگاههای حکومتی صرف جنگ با قدرتها و هماوردان داخلی و خارجی می‌شد، برای نمونه به شهادت تاریخ دوران امپراتوری تیموریان یا گورکانیان، که مدتی طولانیتر و گاه با سیاست و اقتدار بیشتری بر هند حکومت کردند، پیوسته با جنگ و کشمکش همراه بوده است. این حالت در قرون وسطی در هند، یک حالت استثنایی نیست. در ایران و نقاط دیگر نیز کم و ییش چنین بوده است. هنگامی که نهرو از تاریخ گذشته هند یاد می‌کند، می‌گوید: با تمام هجومها و حمله‌ها و جنگها که در طول تاریخ کشورش روی داده باز هم در مقایسه با کشورهای اروپایی، گذشته‌ای نسبتاً صلح‌آمیز و تاریخی ناگسته‌تر داشته است. و ادامه می‌دهد: اینکه گفته می‌شود انگلیسها با خود نظم، آرامش و مقررات آورندند، یاوه‌ای بیش نیست.^{۱۵}.

بسیاری از بنیانگذاران دودمانهای سلطنتی در دهله‌ی یادکن و نقاط دیگر هند در دستگاههای نظامی پادشاهان قبلی پرورش یافته و حتی گاهی برده‌ای بودند که به عنوان سرباز ساده یا شغل پایین دیگری

سدۀ هیجدهم که نفوذ انگلیس در هند روز بروز بیشتر و عمیقتر می‌شود، قدرت پادشاهان گورکانی تحلیل رفته حتی سه پادشاه آخری این دودمان دست‌نشانده و حقوق بگیر انگلیس بودند.

114- M. Yasin, op. cit., p. 23

115- J.L. Nehru, op. cit., p. 130

به دستگاه حکومتی راه یافته بودند و در اثر پیشامدهای گوناگون از جمله خدمت شایان در جنگ، مقام بالاتر و بالاتر یافته تا رقیب شاه می‌شدند و خود به سلطنت می‌رسیدند. سلطانقلی بنیانگذار دودمان قطب شاهی، قاسم برید پرچمدار خاندان شاهی بریدیه، امپراتور بلبن وغیره بردها و غلامهای بودند که بعد به سلطنت رسیدند. بعضی از پادشاهان و سرداران افرادی بودند که در آغاز به صورت بازرگان به هند آمدند و بر احتی به دربار راه پیدا کرده و به مقامات بالا رسیدند. پدر بزرگ ملک بهلول لودی، سردودمان پادشاهی لودیه، با جمعی از یاران جهت سوداگری به هند آمد و عوامل مختلف او را به سلطنت رساند.

هنگامی که ساخت دستگاه حکومتی از مهاجران و مهاجمان و یگانگان باچنان موقعیت اجتماعی دربرابر بومیان تشکیل یابد، انتظار نمی‌رود که بومیان معرض بتوانند به مقامهای مهم و حساسی دست یابند. اگر هم گاهی و به طور انگشت‌شمار به یک سردار یا حاکم هندی در این تاریخ هزار ساله برمی‌خوریم، احتمالاً به مذهب اسلام درآمده و مطیع دستگاه سلطنتی گردیده است. گرچه ممکن است گاهی هم بر شاه یاغی شود و آشوب به راه اندازد. از خود کامگی، تجمل پرستی، و جاه طلبی پادشاهان در این فصل گفتگو شد. ماهیت مسلمانی آنها تا آنجا بود که اسلام دستاویزی برای به قدرت رسیدن و سلطنت کردن آنها باشد.

صرفنظر از جنگها و خونریزیها که عمدتاً بین حکام مرکزی و محلی رواج داشت، در اثر ظلم و جور دستگاه حکومتی نسبت به مردم و مالیاتهای گوناگون و سنگینی که بر آنها تحمیل می‌شد، تقریباً هیچ‌گونه یگانگی فرهنگی ثرفی بین حکام و توده مردم به وجود نیامد دو فرهنگ متفاوت بر زندگی حکام و توده‌ها مسلط بود. ادیان سامی با ادیان هند و بودایی و چین تفاوت بنیادی داشتند. زبان رایج در دربار و بین حکام بکلی با زبان توده مردم ییگانه بود. از این‌رو این دو فرهنگ با وجود اینکه چندین قرن بسر بر سر بودند، آمیزش

چندانی با یکدیگر پیدا نکردند. اما فرهنگ حاکم برخی از عناصر و ارزش‌های خود را بر مردم تحمیل می‌کرد، چنانکه در مالیاتگیری و در داد و ستد بسیاری از واژه‌ها، روشها، معیارها، مقیاس‌های فارسی، عربی و اسلامی در بین مردم رواج یافت. واژه‌هایی از قبیل «گماشته»، «عامل»، «زمیندار»، «پرگنه»، «گز سکندری» (مقیاس طول) «طناب»، «جریب» و بسیاری واژه‌های دیگر که همه غیرهندي بودند و از این رهگذر در جامعه هند رایج گردیدند.

در این فصل گفته شد که فرهنگ مهاجران و مسلمانان در شهرها جای خود را باز کرد و انتشار یافت. از نقطه نظر تراوش فرهنگی، روستاهای که مسکن اکثریت جامعه هندی بود از امواج فرهنگی جریان کوچ چندان تأثیری نپذیرفت. ایرانیها در شهرها سکونت گردیدند و مشاغل شهری از قبیل بازرگانی و کارهای دیوانی و لشکری را در سطوح مختلف اشغال کردند. دسته‌ای هم که به اصطلاح شاعر بودند، زندگی آسوده‌ای را با استفاده از قلم و سخن برای خود فراهم آوردند. گروهی از صوفیان، صنعتگران و یا احتمالاً قلمزنانی که در بین مردم بومی هند زندگی می‌کردند جای بجای و کم و بیش توانستند عوامل داد و ستد فرهنگی باشند.

مهرهای عمدۀ حکومت، شخصیت‌های مهاجر بودند، با همان خصوصیات روحی که ویژه مهاجران است. خلیق احمد نظامی، دستگاه حکومتی ترکان را پیامد جریان مهاجرت می‌داند. حکومت تیموریان هم از این جهت مانند حکومتهای قبلی بود. علی‌رغم عقیده پرسور محبوب به‌نظر می‌رسد دستگاه حکومتی تیموریان مخلوطی از دیوالاری و فئودالیسم بود که قدرت مسلط سیاسی در دست خارجیان قرار داشت. نظام اداری مملکت حتی در دولتهای کوچک هندی و ترکی، در این دوره مخلوطی از نهادهای ایرانی، مغولی، و عربی با اتكاء بر دین اسلام بود. اگر برخی کارگزاران و حسابداران هندی در دستگاه بودند، باز هم نظام حاکم بر آنها هندی نبود. ترکها پیش از آنکه به هند بیایند

و به سلطنت برستند، تفکر و سنت ایرانی آنها را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده بود. نهادهای ایرانی از جمله زبان فارسی و معتقدات اسلامی که به وسیله اعراب و از طریق ایران و نیز صوفیان ایرانی به هند به ارمغان برده شده بود در دستگاه حکومتی نقش اساسی بازی می‌کرد، اگرچه این وضعیت نتوانست فرهنگ هندی را به طور عمیق تحت تأثیر قرار دهد، اما زمینه عمدہ‌ای برای جذب مهاجران بویژه از ایران به هند بهشمار می‌آید.

فصل ۴

ساخت اجتماعی جامعه هند

در این گفتار پس از مروری کوتاه درباره قشربندی کاستی، که با رزترین نمونه آن در جامعه هندی واقعیت دارد، ارتباط آن با نهادهای حکومتی و حکام مهاجر که نهادهای غیر هندی را با خود به هند آوردند، مورد بحث قرار گرفته و تأثیر متقابل مهاجرت و قشربندی کاستی به بحث کشیده خواهد شد.

نظام کاستی در هند

۱- ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی نظام کاستی - به نظر می‌رسد تا پیش از هجوم آریاییها به هند، اثری از نهاد کاستی در بین مردم بومی ساکن هند - دراویدیها - وجود نداشته است. این نهاد از زمان ورود اقوام و قبایل آریایی، بتدریج رشد کرد. قشربندی مذبور که بن‌پایه تقسیم وظایف انسجام یافته، نخست از چهار کاست عمدی و کلی یا وارنا، به شرح زیر تشکیل می‌شد:

- ۱- برهمنها (Brahmin)، شامل رهبران مذهبی و روشنفکران.
- ۲- کشتاریها (Kshatriya)، شامل فرمانداران، حکام، جنگاوران.
- ۳- ویشیاها (Vaishya)، شامل کشاورزان، صنعتگران،

دامپوران، بازرگانان.

۴- شودراها (Shudra)، شامل خدمتکاران برهمنها و احتمالاً خدمتگزاران کاستهای بالا، و دسته‌های مختلف زحمتکشان و کارگران غیرماهر.

گمان می‌رود این تقسیم‌بندی چهارگانه، در یک روند تدریجی شکل منسجم و مشخص گرفته باشد. از منابعی که دورانهای بسیار قدیم جامعه هندی را بررسی کرده‌اند، چنین بر می‌آید که آریاییها از دو طبقه تشکیل می‌شوند: یک طبقه مردم و دیگر یا ودایی که اصل آنها از سلطه‌گران مهاجم بود؛ و دیگری شودراها یا مردم غیر و دایی که مورد حمله و هجوم قرار گرفته بودند^۱. ولی این گفته کمی مبهم می‌نماید، شاید روشنتر این باشد که بگوییم آریاییهای ودایی که به هند هجوم آورده بودند، طبقه برتر جامعه هند باستان، و شودراهای غیرودایی و بومی، به صورت زیردست یا طبقه پایین جامعه درآمدند. یکی از پژوهشگران هندی می‌نویسد: برداشتن شودراها در خدمت نژاد هندو آریایی بودند. آریاییها، طبقه بالایی جامعه بودند، و بر تمامی افرادی که کار یدی می‌کردند تسلط داشتند^۲. تقسیم‌بندی چهارگانه یا چهار وارنا، پس از شکل گرفتن تدریجی، همچنان باقی ماند و در حاشیه آنها به مرور زمان کاستهای متعدد دیگری به وجود آمدند، زیرا نظام کاستی و نابرابری ارشی بین انسانها، در مذاهب هندی، بویژه آیین هندو، به صورت یک رکن اساسی پذیرفته شده بود. در کتاب باستانی و مقدس قانوننامه «مانو» و در اثر حماسی و معتبر مهابهارات، این قشربندی چهارگانه، تأیید و تثبیت شده، و وظایف و تکالیف آنها تعیین گردیده است.

همان طور که بین مذهبی‌های ودایی هند و اوستایی ایران باستان همانندی بسیار وجود دارد، به نظر می‌رسد قشربندی اجتماعی در ایران

۱- H.G. Keene, A Sketch of the History of Hindustan, 1972, p. 3

۲- O.K. Ghosh, The Changing Indian Civilization, Vol. I, 1976, p. 243.

و هند باستان هم دارای ریشه‌های مشترکی هستند. چنانکه در روایات باستانی و اساطیری ایران، تقسیم‌بندی مردم به چهار طبقه را به جمشید پیشدادی نسبت می‌دهند. اشعار فردوسی در داستان سلطنت جمشید، گویای آن است که وی مردم را به چهار گروه و دستهٔ جداگانه تقسیم کرد.^۳ رالف لینتون نیز باور دارد که ساختار طبقات چهارگانه که در هند باستان رواج یافته، یکی از ویژگیهای جامعهٔ بدouی ایرانیان بوده و احتمالاً نخستین بار به وسیلهٔ مهاجمان آریایی به هند آمده است.^۴

در دورهٔ تدوین وداها، هنوز ساخت طبقاتی موجود در هند، به حالت خشک و متمایز دورانهای بعدی نبوده؛ بلکه فقط بخشی از مردم آن سرزمین در صنفهای مختلفی مانند جنگجویان، کشاورزان، پیشه‌وران و کاهنان تشکل یافته بودند. لیکن تقسیم‌بندی این صنوف، هیچگاه مانند قشربندی جامعهٔ هندی در زمانهای بعدی تاریخ، این‌گونه از یکدیگر جدا و به عبارت دیگر گریزان نبوده‌اند.^۵ در فرهنگ باستانی سند، مجموعهٔ داستانهایی به نام جاتاکا (Jataka) وجود دارد که از مهمترین و بر جسته‌ترین مجموعهٔ فولکلوری به شمار می‌آید. رویدادها و فضای داستانها مربوط به زمان پیش از بوداست، ولی به نظر می‌رسد که در زمان بودا – سدهٔ ششم پیش از میلاد – تدوین یافته است. در این مجموعهٔ داستانی، از وجود صنفها و دسته‌های مختلف پیشه‌وری و شغلی گفتگو می‌شود؛ براساس این منبع دریافت‌هاند که در هند آن زمان، دهکده‌های معینی برای یک صنف و یک گروه شغلی وجود داشته است، مثلاً؛ روستاهایی بوده که هزار خانواده درودگر در آن می‌زیسته‌اند، و یا روستاهایی که همه فلز کاران در آن جمع آمده بودند، و غیره. این دهکده‌های تخصصی معمولاً در نزدیکی شهرها

^۳— مراجعه کنید به: شاهنامهٔ فردوسی؛ متن انتقادی، زیرنظر برتس، ۱۹۶۶، جلد اول، ص ۴۰.

^۴— رالف لینتون، سیر تمدن، ترجمهٔ پرویز مرزبان، ۱۳۷۷، ص ۴۸۲.

^۵— همین مأخذ، ص ۴۵۱.

بوده و محصولات آنها در شهر مصرف می‌شده است. احتمال دارد که نظام کاستی از این زمان بتدریج شروع به رشد کرده باشد.^۶ عذرًا پارک تحلیلی جامعه‌شناسی از رواج نظام کاستی در هند باستان به دست می‌دهد. وی پس از اشاره‌ای کلی درباره مهاجرتها یعنی که به صورت یورش و تسخیر صورت می‌گرفته، عقیده دارد پس از مانند گردی و فرهنگ‌پذیری برای چنین مهاجرانی وجود ندارد. زیرا آنها همراه با مسلط ساختن قدرت خود بر جامعه تسخیر شده، فرهنگ خود را برآنها تحمیل می‌کنند. سپس به طور تلویحی اشاره می‌کند که در این شرایط، رابطه تسخیر کنندگان و تسخیر شوندگان، گاهی به صورت رابطه برده‌داری در می‌آید، و گاهی هم مانند هند، صورت نظام کاستی پیدا می‌کند.^۷ نهرو، همین مفهوم را با بیانی دیگر مطرح ساخته و می‌نویسد: در شرایطی که رسم معمول زمان چنین بود که فاتحان، اقوام و مردم بومی را زیرسلطه خود آورده و بعضی از آنها را می‌کشند و برخی را برده خود می‌ساختند، نظام کاستی راهی تازه و مناسب شرایط اجتماعی هند بود که آریاییها در برابر دراویدیهای بومی در پیش گرفتند، و برآنها تحمیل نمودند. این نهاد با تقسیم‌بندی کارها و مشاغل رایج آن زمان که در داستانهای جاتا کاها بیان شده، تناسب داشت. وی عقیده دارد که اساس تقسیم‌بندی کاستی، در اصل برای جدا کردن آریاییها از غیر آریاییها بود. نهرو ادامه می‌دهد که نظام کاستی نتوانست مدت زیادی به صورت ابزار تمایز فاتحین از مغلوبین به کار آید، در حالی که بسیاری از آریاییها در پایین‌ترین کاستها قرار می‌گرفتند؛ بسیاری از افراد بومی می‌کوشیدند تا خود را با اعضای این گونه کاستها همانند ساخته و در لایه‌های پایینی جامعه برای خود جایی پیدا کنند، و این جریانی مداوم بود.^۸ برخی پژوهشگران هم به همین مفهوم

6- J.L. Nehru, *Discovery of India*, 1954, pp. 101 - 103

7- R.E. Park, "Human Migration and the Marginal Man", *The American Journal of Sociology*, Vol. 33/ 1928, pp. 881 - 898

8- J.L. Nehru, *op. cit.*, p. 74

به طور گذرا اشاره کرده و برای نمونه چنین بیان می‌کنند که در هند هم مثل همه جای جهان، فقر و توانگری شدید وجود داشته... در طبقه پایینی جامعه، گروهی از بردگان وجود داشتند، و بالاتر از آنها، شودراها بودند که برده بهشمار نمی‌آمدند، ولی کار مزدوری می‌کردند.^۹

۳- نظام کاستی یک نهاد اجتماعی دیرپایی - مجموعه حماسی مهابهارات گاه بگاه صحنه‌هایی از وضعیت زندگی اجتماعی مردم هند باستان را به تصویر می‌کشد. در داستان مجلس قماری که بین دو خاندان پاندوان و کوروان برپا شده، جرجودهن به دروپدی می‌گوید: «بیا و همچون کنیزان دیگر در خدمت راجه کرده باش» دروپدی پاسخ می‌دهد: «من کنیز نیستم که کسی مرا بیازد...»^{۱۰} گویی انسانها هم مانند اموال منقول بهبرد و باخت گذاشته می‌شدنند. در جلد اول همین اثر عظیم، از طوایف چهارگانه یا همان کاستهای اصلی: برهمن، چهتری (کشاتریا)، بیش (ویشیا) و شودر یاد کرده و بیان شده که هر کس کار خودرا انجام می‌داده است.

بیش از این بیان شد که در اصل چهار کاست عمده وجود داشته است. بتدریج که مشاغل تازه به وجود می‌آمد و یا حرفه‌ای از دامن یک رسته شغلی، چنان اهمیت و گسترشی می‌یافتد که استقلال نسبی به دست می‌آورد، مبنای تشکیل یک کاست تازه می‌شد، و این جریان پیوسته ادامه داشته است. از دیرباز تاکنون، افرادی هم وجود داشته‌اند که بیرون از شبکه کاستی بوده و به صورت افراد و گروههای خارج از کاست و به اصطلاح نجس و مانند آن، زندگی ناگواری را می‌گذرانده‌اند.

در سرودهای ریگ‌ودا Rig Veda، قربانی کردن پوروش Purusa

۹- ویل دورافت، تاریخ تمدن: مشرق زمین گاهواره تمدن، هند و هایکاوش، ترجمه مهرداد مهرین، ۱۳۴۳، ص ۶۹۰

۱۰- مهابهارات. (نویسنده نامعلوم) ترجمه غیاث الدین علی قروینی، به کوشش دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، جلد اول، ۱۳۵۸، ص ۲۵۳

با عظمت‌ترین قربانی در اساطیر هندی شمرده شده است. پوروش، خدای ابدیت و مظهر جهان مرئی است. او پیش از آفرینش، تولد یافته و در مراسمی با حضور همهٔ خدايان قربانی می‌شود. در اثر قربانی کردن خدای جاودانگی جهان مرئی، از دهانش طبقهٔ «برهمن»، از دستانش طبقهٔ «راجنیه» Rajanya یا کشتريه و از رانهايش طبقهٔ «ویشیه» Vaisya و از پاهایش طبقهٔ «شودر» Sudra، پیدا می‌شوند. این سرود از قدیم‌ترین منابع اساطیری دربارهٔ پیدایش وجود طبقات و کاستهای چهارگانه در هند است^{۱۱}. در تحقیق مالله‌نده آمده است: «...و این طبقات به بادی امر چهار است، و در رأس آن «براهمه» اند... که اینان از سر «براهم» آفریده [شده] اند، و این نام کنایتی است از تیروی مسمی به «طبیعت» و سر، تارک حیوان است. پس براهمه بر گریده جنس اند و از این رو به نزد آنان، بر گریده‌اند. و طبقهٔ تالی، «کستر» است که به پندار آنان از کتف و بازویان «براهم» آفریده‌اند... و فروتن از آنان، «بیش» است که از پای «براهم» آفریده‌اند. آنگاه، پیشه‌ورانند فروتن از آنها که جزو طبقهٔ صناعت‌شمرده نمی‌شوند، و «انتر» می‌نامندشان، و آنان اصحاب هشت حرقه‌اند...»^{۱۲}. ابو ریحان ادامه می‌دهد که غیر از این چهار طبقه، گروههایی هم هستند که به چیزی شمرده نمی‌شوند، و همانا شاغل کارهای پست‌اند، همچون پاک گردانی دیبهها و خدمت در آن.

می‌توان گفت، نهاد کاست یک گونه تقسیم بندی گروهی است که بُرپایه خدمات و وظایف قرار داشته است. بو تومور می‌نویسد: نظامهای کاستی در وهله اول در این ویژگی مشترکند که با تمایز و نابرابری اقتصادی ارتباط آشکاری دارند، وی سپس چنین بیان می‌کند که اغلب

۱۱- گریده سرودهای ریگودا، ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی، ۱۳۴۸، صص

۱۸۱ - ۱۸۴

۱۲- ابو ریحان بیرونی، تحقیق مالله‌نده، جلد اول، ترجمه منوچهر صدوقی سها، ۱۳۶۲، صص ۷۴-۵

کاستها، گروههای شغلی جداگانه‌ای تشکیل می‌دهند و در اقتصاد روستایی سنتی، نظام کاستی است که دستگاه مبادله کالاها و خدمات رابه وجود می‌آورد.^{۱۳} تأثیر نهاد کاستی در جامعه‌هندی، گسترده‌تر و ژرف‌تر از این می‌باشد. وابستگی کاستی یک فرد با وابستگی خانوادگی، مذهبی و ملی او در هم آمیخته و جدا بی‌نایدیرند. از این‌رو نهاد کاستی، عنصر عمدی‌ای درین سایر نهادهای اجتماعی بوده؛ و از دیزبان به صورت ستون فقرات ساخت اجتماعی جامعه‌هندی بوده است.

نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی – بویژه در سده‌های میانه و باستان – به کمک نهاد کاستی توجیه‌پذیر و غیرقابل اعتراض بوده است. امپراتوری گوپتاها در سده‌های نخست تاریخ میلادی، با عصر طلایی تمدن هند همزمان بود. در همین زمان که ستونهای قصر چاندرا گوپتا (همچون کاخهای امپراتوران ساسانی) در پوششی از زرناک قرار داشت، دهقانان هندی فرسوده و خسته از کار، بر روی حصیر می‌خسبیدند و با ساده‌ترین غذا، گرسنگی خویش را بر طرف می‌ساختند.^{۱۴} به نظر می‌رسد همین نابرابریها و احتمالاً اعتراضها و آشوبهای بعضی لایه‌های ستمدینه هندی بود که وجود دادگاهها و شکنجه‌ها و قطع عضوها و اعدامها را ایجاد می‌کرده است. زندانها و شکنجه‌گاههای مخوف آشوکا، امپراتور معروف، در کتابها ثبت شده است. ویل دورانت می‌گوید امپراتوری موریان یک حکومت اتوکراسی (اقتدار مطلق) بود که به وسیله زور و جاسوسی به حیات خود ادامه می‌داد.^{۱۵} چنانکه گفته شد، این دوران طلایی بالاخره به انحطاط انجامید. نهر و جریان انحطاط تمدن هند در اوآخر هزاره اول میلادی را چنین تحلیل نموده است: درست است که هند مورد هجوم بیگانگان قرار گرفت، ولی باید در درون جامعه هم عوامل فساد و زوال وجود داشته باشد. وی در پژوهش‌های خود ذریافت‌ه

13- T.B. Bottomore, Sociology, 3rd. Ed., 1975, p. 189.

۱۴- رالف لیتنون، همان مأخذ، ص ۴۵۸

۱۵- ویل دورانت، همان مأخذ، صص ۶۴۲-۶۴۴

است که در اواخر این دوره، اقتصاد هند از توسعه و زایindگی بازمانده و حتی پایمهای آن متزلزل شده بود. نامبرده دلیل عمدۀ این وضعیت را در روابط گسترده و خشک و تغیرناپذیر نظام کاستی و ساخت اجتماعی هند جستجو می‌کند. در این روابط پیچیده و خشک، هر فعالیتی در انحصار یک کاست درآمد. دفاع و جنگ، تنها کار کشاوری‌ها بود، و کاست برهمنها برامرداد و ستد و اداره امور حکومتی، کنترل کامل داشت. کاستهای پایینی جامعه از تحصیل محروم شده و نمی‌توانستند با کسب علم به مدارج بالاتری دست یافته و در پیشرفت اجتماعی جامعه خود سهمی داشته باشند. علی‌رغم اقتصاد پیش‌رفته، ساخت حکومت هند به صورت یک نهاد فئودالی بود. و استعدادها و نیروهای تازه‌نفس جامعه، در شبکه ارتباطی خشک و قدرتمند ساخت اجتماعی مذکور، بهبند کشیده شده بودند. در واقع نظام کاستی سبد راه پیشرفت جامعه شده بود. امنیت چواهی حکام در سایه ثبات طلبی وایستایی، به جایی رسیده بود که جامعه هندی را از هر تحرکی باز می‌داشت. حرفه‌ها به طور ارثی در داخل هر کاست، از نسلی به تسل دیگر منتقل می‌شد. آزادی اندک و در حد بسیار محدودی در داخل هر کاست وجود داشت. اکثریت عظیم جامعه در لایه‌های پایینی ساخت اجتماعی قرار داشته و راه پیشرفت بر آنها بسته بود.^{۱۶}

این انحطاطها و پیشرفت‌ها و این افت و خیزها، با شدتی کمتر یا بیشتر در تاریخ بیشتر جامعه‌ها وجود داشته است. به طوری که مشاهده می‌کنیم، همین نظام کاستی فقط منحصر به جامعه هند در قرون گذشته نیست. به عقیده گروهی از جامعه‌شناسان، بعضی عنان‌کاستی در تاریخ جوامع دیگر هم قابل مشاهده و بررسی است.^{۱۷} به این دلیل است که صاحبنظران معتقدند بین ساخت اجتماعی هند و آنچه در جاهای دیگر وجود داشته، تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود. می‌توان گفت سنتها و

16- J.L. Nehru, op. cit., pp. 20 - 219

17- T.B. Bottomore, op. cit., pp. 189 - 194.

رویدادهای خاص جامعه هندی، اختلافات احتمالی را نمایانتر ساخته است.^{۱۸} به گفته همین صاحبنظران، روابط بردهداری و فئودالی در تاریخ هند، با نظام کاستی همراه و درهم آمیخته بوده و با یکدیگر هماهنگ شده‌اند. تغییرات اخیر جامعه هند پس از استقلال و تأثیر رویدادهای داخلی و روابط بین‌المللی، تا اندازه‌ای خشکی و شدت و قدرت نظام کاستی را کاهش داده است.^{۱۹} ولی هنوز هم صدها و احتمالاً چندهزار کاست در جامعه هند وجود دارد و عنصر مهمی در ساخت اجتماعی آن است. با وجودی که آموزش آن اندازه گسترش یافته که در دسترس بسیاری از مردم قرار دارد و راه پیشرفت را برآنها گشوده است، و تغییرات اقتصادی و اداری و حقوقی، می‌رود که مسربه‌های کاستی را درهم بشکند، هنوز هم بسیاری از مؤسسه‌ها و کارگزاریها و بنگاهها، در زمینه امور خیریه، انتشار مجله، و حتی بانکهایی وجود دارند که وابستگی آشکار و سازمان یافته‌ای با کاستهای مربوط به خود را حفظ کرده‌اند.^{۲۰}

۳- روابط و مناسبات کاستها - در آغاز چهار کاست اصلی یا چهار وارنا در جامعه هندی شکل گرفت؛ سپس بتدریج کاستها یا جاتی‌های دیگر برآنها افروده شد و امروز تعداد کاستها به چند هزار می‌رسد. دانستیم که بخشی از جامعه هندی، عضو هیچ کاستی نیست و اعضاء این بخش جامعه در پاییترين لایه‌های ساختار اجتماعی قرار دارند؛ که همان گروههای «غیرقابل لمس» (Untouchable) یا به اصطلاح معروف «نجس» به شمار می‌روند. عنوان قدیمی این گونه افراد، «پاریان» (Paryan) - یعنی غیر آریایی - بوده است. این افراد، پست‌ترین مشاغل از قبیل جاروکشی، کناسی، دباغی، و مردکشی را انجام می‌دهند^{۲۱}. گاهی این

18- J.L. Nehru, op. cit., p. 235

۱۹- برای نمونه مراجعه کنید به: دکتر سید رضا جلالی نائینی در حاشیه‌نویسی بر کتاب *المحل والنحل*، تألیف ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی، ۱۳۵۰، ص ۴۴۳ (پاورق).

20- T.B. Bottomore, op. cit., p. 188.

۲۱- دکتر علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ۱۳۳۷، جلد اول، ص ۱۹۳

گروهها را «خارج از کاست» یا کاستهای «منحط» می‌گویند. به طوری که بعضی عقیده دارند هیچ گروهی حتی نجسها از چارچوب نظام کاستی بیرون نیستند؛ و حتی لایه‌های محروم جامعه و نجسها هم برای خود کاستهایی دارند. گاهی مانند کاستهای دیگر دارای پنچایات یا شورای روستایی هم هستند که اداره امور عمومی آنها را بر عهده دارد. بسیاری از محققان بروشنا بیان می‌دارند که بسیاری از این کاستهای پست، عملای اداره امور زندگی اجتماعی دهکده شرکت نداشته و زیرفشار و محرومیتهای ظالمانه قرار دارند.^{۲۲}

در دستورهای مذهبی و کتابهای باستانی، وظایف و تکالیف متفاوت کاستها تعیین گردیده است. برای نمونه در کتاب مهابهارات، به روش‌های متفاوت روزه داشتن طبقات چهار گانه اشاره شده است.^{۲۳} اعضای کاستهای مختلف در لباس پوشیدن با یکدیگر تفاوت دارند. حکمت بیان می‌کند: «هر کاست پوشش مخصوصی برای سر دارد». وی می‌نویسد از قدیم گفته‌اند: «هندوستان ملک هزار ستار و هزار گفتار است». همگذاشتن یک کاست با اعضای کاستهای دیگر غیر مجاز بوده، و شیوه ازدواج درون همسری در داخل کاستها مرسوم بوده است. کاستهای پایینتر، به علت اینکه سطح آگاهی و فرهنگ پایینتری دارند، به این اصول بیشتر پای بند هستند.^{۲۴} در تاریخ مفصل و دو جلدی فرشته، کمتر مطلبی درباره کاستها و روابط کاستی به بحث کشیده شده است؛ به طوری که خواننده شک می‌کند که نویسنده این کتاب، از وجود کاستها یا لااقل از اهمیت آنها در جامعه هند غافل بوده است. در گوشاهی از این کتاب که ساخت اجتماعی مردم ولايت ملیبار - در ساحل جنوب غربی هند - شرح داده شده، چنین آمده است: «ملیباریان سه طبقه‌اند: اعلی، ادنی، و اوسط. هر گاه اعلی با ادنی مبادرت یا ملامسه نماید، تاغسل نکند، اکل

22- J.L. Nehru, op. cit., p. 251.

۲۳- مهابهارات، جلد چهارم، صص ۱۳۰ - ۱۳۸

۲۴- حکمت، همان مأخذ، ص ۲۷۲

25- J.L. Nehru, op. cit., p. 250

طعام جایز نیست؛ و اگر احیاناً پیش از غسل طعام بخورد، حاکم او را گرفته به ادنی می‌فروشد، و [یا؟] به قید بندگی گرفتار می‌سازد. مگر اینکه گریخته و به موضوعی برود که هیچ کس بر حقیقت او مطلع نباشد. وهمچنین برای اعلی، ادنی طعام پختن نمی‌تواند؛ پس اگر اعلی از دست ادنی طعام بخورد، از مرتبه خود ساقط گردد».^{۲۶}

نفوذ مقررات نهاد کاستی آنچنان نیرومند و دیرپایی بوده که اندیشه و باور توده مردم هند را سخت تحت تأثیر قرارداده است. هندوی مطلوب کسی است که کاملاً مطیع این مقررات بوده و تنها اموری را پیروی کند که موافق با موازین نظام کاستی باشد. برخی محققان براین عقیده‌اند که در نظام کاستی، ارزش‌های فردی اهمیت چندانی نداشته و نتیجه می‌گیرند که این نظام با فردگرایی بكلی مخالف است^{۲۷}. ساخت اجتماعی سنتی هند، توده‌های عظیم انسانی را در شرایطی ناگوار و پست نگاه داشته است، حتی تا سده اخیر به آنها امکان نمی‌داد از شرایط آموزشی، فرهنگی و اقتصادی بهتری برخوردار شوند. گفته می‌شود اگر یک نفر شودرا به تلاوت کتابهای مقدس گوش می‌داد، طبق قوانین برهمنی باید در گوشش سرب گداخته ریخته می‌شد. اگر نوشه‌های مقدس را خود تلاوت می‌کرد، زباتش از وسط نصف می‌گردید؛ و بالاخره اگر مطالبی از آن را ازبر می‌کرد، پیکرش دوپاره می‌شد.^{۲۸} در تحقیقاتی که اخیراً در هند صورت گرفته، آثار ژرف شکل گرفتن مخالف نظام کاستی با خردگرایی، تحرک اجتماعی، و برابری خواهی مشاهده شده است. پژوهش‌هایی که درباره پذیرش نوآوریهای فنی و صنعتی در استان اوتار پرادش (Uttar Pradesh) در سال ۱۹۵۸ انجام شده، نشان می‌دهند که نوآوریهایی نظیر اصلاح بذر و کود و اصلاح نژاد دام که

۲۶- محمد قاسم هندوشاه (فرشته) تاریخ فرشته، جلد دوم، ۱۲۹۰ ه.ق. ص ۳۷۳.

27- K.A. Nizami, Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century, 1974, p. 67.

۲۸- ویل دورانت، همان مأخذ، ص ۶۹۶

بیشتر جنبهٔ فنی و غیرستنتی داشته، پذیرفته می‌شدند؛ ولی نوآوریهایی که در ساخت اجتماعی یاد را ارزش‌های فرهنگی این ساخت اثر می‌گذاشت – یا ممکن بود اثر بگذارد – با مقاومت روپرتو می‌شد.^{۲۹}

۴- مذاهب هندی و نظام کاستی – قشربندی کاستی که ریشه‌ای ژرف در تاریخ و سنت هند دارد، پیام‌آور ایستایی است و تحول و دگرگونی را مطلوب نمی‌داند. در این نظام براساس اصول دینی و ارزش‌های اجتماعی، اعتبار شغلها در درجات مختلفی قرار گرفته. پس تابرا بری امری مسلم است. این باور چنین آموزش می‌دهد که یک عضو خوب و مطیع کاست، ممکن است پس از مرگ روحش در کالبد نوزادی از خانواده یک کاست بهتر و بالاتر حلول نماید. و بر عکس شخص معتبر از ناآرام، ممکن است حتی در قالب یک حیوان وحشیه دوباره زاده شود. مفهوم اصل کار ما Karma که بیشتر مذاهب هندی آن را پذیرفته‌اند، به‌هندو می‌آموزد که او در یک کاست فرعی ویژه زاده شده، زیرا شایسته آن بوده است. مفهوم دارما Dharma که در قریمی‌ترین قوانین سنتی هند جای عمدی دارد، قانون زندگی فرقه‌ای و وظایف عضو هر کاست را تعیین می‌کند. در واقع هندو بودن یعنی اینکه هر فرد در دستگاه فرقه‌ای و نظام کاستی، باید موقعیتی برای خود اتخاذ کند، و دارما تکالیف ویژه مربوط به آن موقعیت را برایش تعیین می‌کند.^{۳۰} فرد در انتخاب کاست و فرقهٔ خود آزاد نیست، چون آن هم طبق اصل کارما، از قبل تعیین شده و ارثی است.

برای یک هندو، دوسته وظایف وجود دارد: وظایف کلی و وظایف طبقاتی. وظایف کلی مثل بخشش، تسلط بر نفس، راستگویی... و اصل مهم عدم آزار (ahimsa) است. مبانی اصول اخلاقی هندو، متکی بر نظام طبقاتی، کاستی، و وظایف مربوط به آن است. وظایف طبقاتی همانهایی هستند که برای هر کاست و اعضای آن تعیین شده و در کاستها

29- S.C. Dube, Indian's Changing Village, London, 1958.

۳۰- ویلدورانت، همان مأخذ، ص ۷۰۰

یا وارناهای چهار گانه آمده است. گاهی ممکن است این دو دسته وظایف عملا در تضاد با یکدیگر قرار گیرند، در چنین حالتی، وظایف طبقاتی بر وظایف کلی مقدم و مسلط است. برای نمونه، عدم آزار به دیگر جانداران از وظایف کلی و اصول اخلاقی است؛ یک هندو از کشتن مورچه‌ای هم منع شده است. ولی وظیفة طبقاتی کاست کشاتریا، یا سلحشوران و جنگاوران، ایجاب می‌کند که دست به کشتن دشمنان بزنند و آنها را نابود کنند. چنانکه خدای کریشنا به ارجونا، که به کاست کشاتریا متعلق است می‌گوید: اگر کشته شوی به بهشت خواهی رفت و اگر فتح کنی از نعمتهاي زميني برخوردار خواهی شد!^{۳۱}

در بیشتر متون ادبیات هند، مبحث نظام طبقاتی به عنوان اساس مذهب هندو معرفی می‌شود. تا جایی که یک هندو می‌تواند هر خلایقی را پرستش کند، یا اصلاً معتقد به وجود خدایی تباشد و باز هم هندو به شمار آید. لیکن اگر به نظام طبقاتی کاستی پشت پا بزند، یعنی آن می‌روه که از کاست خود اخراج گردد. در این صورت، کاست دیگری هم او را نمی‌پذیرد. بزرگترین مکافات و مصیبیت او طرد شدن از این ساخت اجتماعی است. گویی حق حیات ازفرد گرفته می‌شود. تصمیمگیری برای اخراج یک شخص از کاست، وظیفة عالیترین مرجع، یعنی پنچایاتها و شوراهای عالی محلی است. اهمیت و نفوذ نظام کاستی به حدی است که مصلحان هندی از بودا تا گاندی، از کنار آن رد شده و آن را از بنیاد مورد انتقاد قرار نداده‌اند. تنها نهر و بوضوح این نهاد را مورد انتقاد بنیادی قرار داده است.

۵- برخورد نظام کاستی و مهاجران - منابع تاریخی نشان می‌دهند که بورشهای مهاجمان، طی هزاره مورد مطالعه هرچه برس هند آورد، ته تنها به نظام کاستی آسیبی وارد نیاشت، بلکه همه قهرمانان این بورشها به گونه‌ای خود را با این نهاد سازگار نمودند تا بتوانند منافع خود را

حفظ کنند. حکمت می‌نویسد نظام کاستی چنان آمرانه و مرسوم بود که حتی مسلمانان شبه قاره هم به نوعی اصول نظام کاستی پاییزند شدند.^{۳۲}. بررسی‌های جامعه‌شناسی بیان می‌کند. که نظام کاستی در خارج از محدوده هندوهای هندی نیز وجود داشته و از جمله گروههای غیر هندوی ساکن این سرزمین – یعنی مسلمانان – نیز خود یک نظام کاستی داشتند.^{۳۳}. هر طبقه حاکمه‌ای که پیش از تسلط انگلیس بر هند حکومت می‌کرد، چه آنها که اصلاً از خارج آمده بودند و چه آنها که بومی بودند، وحدت ساختاری زندگی اقتصادی و اجتماعی آن جامعه را پذیرفته و می‌کوشیدند که خود را با آن سازگار کنند.^{۳۴}.

رونده‌مانندگردی و فرهنگ‌پذیری مهاجران از یک‌سو، به کوشش و تلاش آنها برای کسب یک موقعیت اجتماعی نسبتاً مطلوب در چنین جامعه‌ای وابسته بود؛ و از سوی دیگر، نظام اجتماعی موجود در کوچگاه هم می‌بایست آنچنان انعطاف‌پذیر باشد که بتواند آنها را پذیرد و تا حدودی به درون خود راه دهد. در این مورد چنین به‌نظر می‌رسد، تنها کاست محدودی که درهای آن بر روی خارجیان و مهاجران باز نمی‌شد، کاست برهمنها بوده است. اما بر شمار اعضای کاست کشاتریا پیوسته افزوده می‌شد. زیرا عناصر خارجی و کسان دیگری که به قدرت و حکومت می‌رسیدند، طبیعتاً به این کاست می‌پیوستند. پژوهشگران هندی به این نتیجه رسیده‌اند که کاست کشاتریا، بیشتر و در عمل بر پایه منزلت اجتماعی و شغلی قرار داشت، نه بر پایه توارث. بنابراین برای بیگانگان، عضو شدن در چنین تشکیلات کاستی، غیرممکن نبود.^{۳۵}. به عبارت روشنتر، آنها با نشان دادن خوی جنگجویی و رفتار متداول

۳۲- حکمت، همان مأخذ، ص ۲۳۷

33- T.B. Bottomore, op. cit, p. 189.

34- J.L Nehru, op. cit., pp. 301 - 302

35- Ibid, p. 110

همچنین برای مطالعه بیشتر به عنوان ترجمه فارسی «کشف هند»، ص ص ۲۰۱ و ۴۱۹ مراجعه کنید.

نظامیگری، با این موقعیت و شرایط اجتماعی هماهنگ و همنوا می‌شدند، و عضو چنین کاستی به شمار می‌آمدند.

احتمال دارد که راه یافتن به کاستهای رده سوم یعنی بازار گانان و صنعتگران، هم چنین وضعیتی داشته است. بدیهی است کاستهای رده چهارم (شودراها) دارای موقعیت مطلوبی نبود که کسی تلاش کند خود را به عضویت آنها درآورد. گواینکه اکثریت توده مردم هند، بسویزه نزدیک به تمامی جمعیت روستاهای در این کاست و کاستهای فرعی آن جمع بودند.^{۳۶} از این رو بیشتر اعتراضها و شورشها – حداقل بالقوه – می‌باشد از این بخش ساختار اجتماعی بروز کند. اما چون ارزشها و سنتهای اجتماعی و عقیدتی مغایر با اعتراض و خشونت بود، لذا چنین واکنشهایی به گونه‌ای دیگر بروز می‌کردند، از جمله، برخی از اعضای لایه‌های محروم و مستضعف، برای رهایی از این وضعیت به دین اسلام می‌گرویدند. براساس تحقیقات رالف لینتون، چنین نتیجه گیری شده است که لایه‌های پایینی جامعه هند، به دو دلیل عمدۀ مسلمان می‌شوند:^{۳۷}

۱- بسیاری از اعضاء کاست شودراها و نیز نجس‌ها به دین اسلام و گاهی مسیحیت – در می‌آمدند. آنها می‌خواستند به این طریق از وضعیت نکبت‌بار و غیر عادلانه موقعیت خود در جامعه رهایی یابند.

۲- بسیاری از روستاییان که عموماً از اعضاء پایینترین لایه‌های اجتماعی، یعنی کاست شودراها بودند برای رهایی از پرداخت جزیه به دستگاه حکومتی به دین اسلام می‌گرویدند.

برخی پژوهشگران باور دارند که «آیین سیک» (Sikhism)، در اصل جنبشی بر علیه نظام طبقاتی غیر عادلانه کاستی بوده است. بنیانگذار این جنبش شخصی به نام «بابانانک» است که در لاهور زاده شد و در

۳۶- یادآوری: جمعیت هند از نظر پراکندگی بین مناطق شهری و روستایی وضع شگفت‌انگیزی داشته و هنوز هم با پیشرفت صنعتی نسبتاً قابل توجه، بیش از ۷۰٪ جمعیت کشور در روستاهای زندگی می‌کنند.

۳۷- رالف لینتون، همان مأخذ، صص ۴۷۳-۴۸۳

نتیجهٔ برخورد با مسلمانان، تحت تأثیر دین اسلام قرار گرفت، و به مکه و مدینه نیز سفر کرد. هدف وی از تأسیس آیین جدید – در سدهٔ شانزدهم میلادی – تعلیم برابری اجتماعی و برابری جهانی بود. اصول عقاید وی همان آیین برهما بی است که تحت تأثیر شدید اسلام قرار دارد.^{۳۸} همزمان با نانک مصلح دیگری به نام «کبیر» که گویا پسر خواندهٔ یک بافندۀ مسلمان بنارسی است، مذهب التقاطی تازه‌ای متشكل از اسلام و مذهب هندو، در دکن به وجود آورد و از برابری و برابری سخن می‌گفت؛ و اشعار ساده‌ای به زبان هندی سروده که بین مسلمانان و هندوان منطقه محبویت پیدا کرد.

دانستیم، هندوها پیرو نظام کاستی بوده و به آن رستهٔ شغلی می‌توانستند پیردازند که ویژهٔ کاست آنها بود، گرچه جنگاوران و نظامیان به کاست ردهٔ دوم – کشاتریا – وابسته بودند، ولی بدیهی است سربازان و عناصر پایین مقام نظامی نمی‌توانستند در این کاست عضویت داشته باشند. آنها احتمالاً می‌باشد از کاستهای دیگر یا از کاستهای فرعی و محروم وارنای کشاتریا بوده باشند. یکی از پژوهشگران هندی می‌نویسد: کسی که در نظام کاستی شغل سربازی داشته می‌باشد یا در سپاه لشکریان فئودال محلی – راجه، زمیندار، جاگیردار – و یا در سپاه هنرکاری کار سربازی خود را انجام دهد. چنانکه در سپاه محمود غزنوی و بازماندگان او، سرباز هندو وجود داشت.^{۳۹}

نکتهٔ پایانی در این مبحث، موقعیت سکونتی مردم بر حسب وضعیت اجتماعیشان بود. معمولاً اعضای کاستهای مرفه و ردهٔ بالا، در شهرها زندگی می‌کردند و تودهٔ کثیر مردم که وابسته به کاست شودرا و کاستهای فرعی آن بودند، در روستاهای سکونت داشتند. این امر سابقهٔ تاریخی دیرینه داشت. چنانکه پیش از این گفته شد، آریاییها از دو طبقهٔ کلی تشکیل می‌شدند یکی و دایی‌ها و دیگر غیر و دایی‌ها یا شودراها. در هر

^{۳۸} فرهنگ معین، جلد ششم، ۱۳۵۲، ص ۲۱۰۰

39- M. Mujeeb, The Indian Muslims, 1969., p. 55.

روستا گروهی از طوایف شودرا بودند که خدمت طبقه بالاتر را بر عهده داشتند. همین واقعیت را استخراجی در سده چهارم هجری مشاهده نموده است؛ در توصیف شهر کابل می‌نویسد: «کابل قهنهذی سخت استوار دارد... و این قهنهذی [را] مسلمانان دارند، و ربع [را] هندوان کافن دارند». ^{۴۰} میدانیم که قهنهذی، کهنهذی یا ارک بخش حکومتی و محل سکونت طبقه حاکم در کانون شهر بوده است. و ربع حومه شهر و روستاهای اطراف را می‌گویند. این اشاره گویای آن است که در هسته مرکزی شهر، لایه‌های مرتفع و کاستهای بالازندگی می‌کردند و بجز روستاهای اطراف، هندوانی می‌زیسته‌اند که یا خدمتگزار حکام شهری بوده و یا به کشاورزی اشتغال داشتند.

۶- شوراهای محلی و خانواده پیوسته - هنگامی که درباره ساختار اجتماعی جامعه هندی گفتگو می‌شود، باید به دونهاد اجتماعی که دارای اهمیت ویژه‌ای بودند اشاره‌ای بشود؛ این دو نهاد، شوراهای خودمختار روستایی یا پنچایات، و خانواده پیوسته در این جامعه سنتی هستند؛ گواینکه مهاجران بویژه ایرانیان و سایر مسلمانان را در این دو نهاد بکلی راه نبوده است. ولی بسیاری از صاحبنظران براین امر تأکید دارند که ساخت اجتماعی هندمتکی بر سه رکن بوده است: نظام کاستی، حکومت شوراهای محلی روستایی، و خانواده پیوسته.

شوراهای محلی در آغاز از پنج نفر تشکیل می‌شد و احتمالاً واژه «پنچایات» براین مبنای قرار دارد^{۴۱}. شوراهای، نهادهای قدرتمند و با نفوذی بودند. قدرت فراوان پنچایاتها از لحاظ اجرایی و حقوقی با زمانهای باستانی پیوند داشت. اعضای آن مورد احترام شاه بودند، و جمع‌آوری مالیات و سهم‌بندی آن زیر نظر شورا انجام می‌گرفت.^{۴۲} پنچایات یک دستگاه داوری پراهمیتی محسوب می‌شد، به طوری که

۴۰- ابواسحق استخراجی (اصطخری) مسالک ممالک، به کوشش ابرج افشار، ۱۳۴۷، ص ۲۱۹
۴۱- علی‌اصغر حکمت، همان مأخذ، ص ۲۶۰

صدر حکم اخراج یک فرد از کاست که سنگین‌ترین جریمه برای یک هندو است، از اختیارات آن بود. بعضی مورخان، شوراهای خودمختار روستایی را عنصر بنیادی دموکراسی دیرپایی و نمادی هند می‌دانند. چنین قضاوتی قابل تأمل و شایان توجه است. چنانکه نهرو در لابالی نوشته‌های خود، گاهی اعتراض دارد که اعضاء کاست شودراها در حکومت دموکراسی شرکت نداشتند.^{۴۳} پیش از این هم اشاره شد که کاستهای محروم نجس‌ها برای خود شورای محلی داشتند، ولی شرکت مؤثری در اداره امور محل خود نمی‌کردند.

خانوادهٔ پیوسته که از مهمترین و اساسی‌ترین گروههای نخستین در این جامعه است، اهمیت فرهنگی اجتماعی و اقتصادی قابل مطالعه‌ای در تاریخ هند دارد. این گونه خانواده، پدرتباری (Patrilineal) و پدربومی (Patrilocal) بود، و یک نهاد مالیکیت غیر فردی در چارچوب شبکهٔ خانوادهٔ پیوسته (Joint Family) وجود داشت. ملک مشترک، بویژه زمینی که متعلق به تمامی خانواده‌های فرعی درون یک خانوادهٔ پیوسته بوده بدون تقسیم شدن به نسلهای بعدی منتقل می‌شده است. ماهیت و تاریخ حق مالکیت در خانواده‌های پیوسته هندی در دوران ودایی چندان روش نیست. به نظر می‌رسد که شکل اصلی و عمدهٔ ملک مولد ثروت، زمین بود که شیوهٔ تملک و انتفاع از آن، در حقوق عرفی متداول هند تنظیم شده بود و در دوره‌های بعدی به وسیلهٔ حقوق اسلامی تکمیل گردید. قانوننامهٔ مانو دربارهٔ تقسیم و سهم‌بندی محصول زمین، قواعدی را وضع نموده است ولی جای تردید است که در آن حق مالکیت روشی برای زمین تعیین شده باشد. در تقسیم‌بندی محصول سهمی به دربار می‌رسید و در مقابل، کشتگران این حق را داشت که در تصرف زمین، مورد حمایت حکومت مرکزی و محلی قرار گرفته و آن را به وراث خود منتقل کند. احتمال دارد به دنبال پیروی از حقوق

اسلامی در زمان حکومت سلاطین مسلمان، از سده دوازدهم میلادی نوعی حقوق مالکیت در هند شکل گرفته باشد^{۴۴}. چنین معلوم است که در هند قرون میانه، با وجودی که مالکیت بر زمین وضعیت ویژه‌ای داشته، زمین منبع اصلی درآمد و ثروت‌اندوزی بوده است. در پژوهشی که درباره دگرگونیهای اجتماعی دریک روستای هند در دهه‌های اخیر صورت گرفته، دریافته‌اند که مرزهای گسترش یا بنده اقتصاد و سیاست در قرون اخیر، تحولاتی در این زمینه در پی داشته است. با توسعه تجارت و اقتصاد پولی، زمین به صورت تنها منبع ایجاد ثروت، اهمیت خود را از دست داد. کاستهای پایینتر از راه داد و ستد و تجارت، ثروتی به چنگ آورده و با خرید زمین، حیثیت و قدرت اجتماعی برای خود کسب می‌کردند. نتیجه اینکه اگر در سده‌های میانه، خانواده‌پیوسته در تمام کاستها وجود داشته، احتمالاً مالکیت مشترک زمین بیشتر در خانواده‌های پیوسته کاستهای بالاتر مثل کشاورزی و ویشیا، واقعیت متداولی بوده است و اعضای کاستهای پایین روی این زمینها کار می‌کرده و سهمی می‌برده‌اند^{۴۵}.

خلاصه و نتیجه‌گیری:

نظام کاستی از دیرباز به صورت نهادی اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی بر جامعه هند حکومت می‌کرد. وظایف و تکالیف و اختیارات فرد با توجه به وابستگی کاستیش از قبل تعیین می‌شد؛ و در شکل دادن به رفتار و کردار و عناصر فکری مردم آن جامعه، سخت مؤثر بوده است. به نظر می‌رسد که پایه‌های این نهاد در شرایط کنونی بویژه در جامعه شهری هند، سست شده و اهمیت دیرینه خود را تا حدودی از دست داده است. از نظر تاریخی و اجتماعی، نهاد کاستی با مهاجرت آریاییها شروع به شکل گرفتن نمود، و ریشه اقتصادی آن را بایست در

44- T.B. Bottomore, op. cit., pp. 137 - 139

45- Ibid, p. 191.

شیوه تقسیم سنتی مشاغل جستجو کرد. در اقتصاد سنتی هند، نهاد مزبور سازمان تولید و مبادله کالا و خدمات را اداره می‌کرده است. ساختار اجتماعی جامعه سنتی هند را نظام کاستی، همراه با شوراهای خودمختار روستایی، و خانواده پیوسته تشکیل می‌داده است.

صرفنظر از اینکه تفاوت‌های عمدی یا غیر عمدی‌ای بین فئودالیزم هندی و اروپایی وجود داشته یا خیر، به استناد بسیاری منابع اصیل از جمله سفر نامه ابن بطوطه، در قلمرو زمانی موضوع مورد تحقیق، روابط فئودالی یا تیولداری در هند رواج داشته است. در ارتباط با موضوع مهاجرت و حکومت مسلمانان بر هند، گویا دو نوع فئودال در هند وجود داشته که در تاریخهای موجود بر حسب واژه‌های رایج درستگاه حکومتی، دو واژه فارسی ناب برای آنها به کار برده‌اند: زمیندار و جاگیردار. درباره زمیندار، فرهنگ معین و آندراج، آن را با عنوان «مرزبان»؛ فرهنگ نظام با عبارت «رئیس قطعه‌ای از زمین»، و فرهنگ نفیسی به صورت «خداآوند ده و ریش‌سفید روستا»، و به اصطلاح هندی مأموری که مالیات اراضی سپرده به خود را جمع می‌کند و صد یک حق العمل را بر می‌دارد» معنی کرده‌اند. در تاریخ فرشته، عموماً زمیندار و «راجه» یا «رای» معادل یکدیگر به کار رفته. به نظر می‌رسد تمامی زمینداران، هندی و حتی هندو بوده‌اند. راجه‌های زمیندار با حکومت مرکزی گاهی رابطه‌ای آشتی‌جویانه داشته و به موقع هدایا و سربازانی به کمک سلطان می‌فرستادند؛ و در بیشتر اوقات آنها مستقل و یا نیمه مستقل، حکومت محلی منطقه‌زیر نفوذ خود را در دست داشته و گاهی با دربار جنگ و نزاع هم می‌کردند. بوتومور می‌نویسد: در دوران حکومت سلاطین، زمیندار به کسی می‌گفتند که تحصیلدار مالیات و عوارض مالکانه بوده است. پس از سلطه انگلیس بر هند و تغییر بنیادی برخی نهادهای حقوقی و اقتصادی، زمینداران، حقوق مالکانه بر زمین پیدا کرده و به اشراف زمیندار تبدیل شدند^{۴۶}. گمان می‌رود همه

زمینداران عنوان راجگی نداشته‌اند. ولی در هر حال، زمینداران همه بومی و غیر مهاجر بوده‌اند. دزبانه جاگیردار و جاگیر، به استناد فرهنگ نفیسی، آندراج، و دایرة المعارف فارسی‌صاحب، جاگین پاره زمینی بوده است که سلاطین مسلمان هند به عنوان مستمری یا پاداش خدمت به امرا و صاحب منصبان و اشخاص وابسته به دستگاه سلطنت می‌دادند. دارنده جاگیر را جاگیردار می‌گفتند. جاگیردار، یا تیولدار، یا اقطاع‌دار و یا مقطع، واژه‌ای مترادف و هم‌معنی بوده‌اند. جاگیردار حاکمی محلی بود که از سوی حکومت مرکزی تعیین و منصوب می‌شد؛ و در موقع مناسب «پیشکش لایق» به دربار و درباریان تقدیم می‌کرده است. در منابع موجود از ظلم و ستم جاگیرداران بر رعایا گفتگو می‌شود. قطعه زمینی که به یک اقطاع‌دار داده می‌شد، می‌توانست از یک ایالت تا چند مزرعه محدود باشد. این شخص می‌باشد عوارض و مالیات را به صورت جزیه یا خراج یا عنوانهای دیگر از رعایا بگیرد و به حکومت مرکزی بدهد. جاگیردار موظف بوده‌می‌شده سربازانی آماده جنگ داشته باشد تا هم از منطقه خود نگهبانی کند و هم در صورت لزوم، که بسیار اتفاق می‌افتد، به دربار و به کمک حکومت مرکزی روانه سازد. غیاث‌الدین خلجی پس از جلوس به تخت سلطنت، برادر خود را به ولیعهدی منصوب و به طور موقت «شغل وزارت به او ارزانی داشت، چتر و پالگی و جاگیرو دوازده هزار سوار بروی عنایت فرمود».⁴۷ هرگاه حکومت مرکزی، قدرت و سلطه کمتری داشت، راجه‌ها و زمینداران هندی مستقل‌تر و توانمندتر می‌شدند و بر عکس هنگامی که قسمت وسیعی از شبه قاره هند زین نفوذ حکومت مرکزی می‌رفت، جاگیرداران و تیولداران و اقطاع‌داران حکومتی، که اصولاً مسلمان و اغلب غیر‌هندي بودند، به صورت قدرتمندان محلی نگهبان پایه‌های حکومت مرکزی هند می‌شدند. قریشی می‌نویسد: «طبقه اشراف بیشتر

خارجی نزد یعنی ایرانی، ترک، افغان، و عرب بوده‌اند.^{۴۸} در زمینه فرهنگ‌پذیری و تراوشهای فرهنگی از سوی مهاجران، تفاوتی قابل توجه بین آریاییها و مهاجران مسلمان وجود دارد. کوچندگان نخستین یا آریاییها، که یورشی سهمگین به هند داشتند، نه تنها سلطه سیاسی، بلکه نفوذ فرهنگی خود را بر جامعه کوچگاه تحمیل نمودند تا جایی که روابط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی تازه‌ای را بنا نهادند. از این‌رو احتمالاً پویش فرهنگ‌پذیر و همانندگردی در مورد آنها مصدق چندانی ندارد. در اویده‌های بومی بودند که ناگزیر فرهنگ نورسیدگان را پذیرفتند. اما مهاجران دوره‌های بعد، روند فرهنگ‌پذیری را تا اندازه‌ای پیمودند. از یک‌سو با قدرتی که داشتند در پیامون موقعیت اجتماعی خودشان تأثیر کم و بیش ژرفی بر فرهنگ هند باقی گذاشتند، و از سوی دیگر با شرایط جامعه میزبان تا حدودی سازگار شدند، ولی در ژرفای فرهنگ ریشه‌دار و سنتی هند حل نگردیدند.

بنابراین، مهاجران دسته دوم با همه قدرت سیاسی و تسلط‌آمیزی که داشتند، حاشیه‌نشین فرهنگ هند باقی ماندند؛ و در این حد هم از آن تأثیر پذیرفتند و هم برآن اثر گذاشتند. البته به کار بردن واژه حاشیه‌نشین در مورد حکام مسلمان هند، قابل تأمل است. زیرا مفهوم حاشیه‌نشینی، معمولاً افرادی را در نظر مجسم می‌سازد که کمتر مورد پذیرش جامعه میزبان بوده و زندگی بحرانی و منزوی پر مسئله‌ای دارند. در صورتی که سلاطین و حکام مهاجر هند، نه تنها حاشیه‌نشین نبودند بلکه با قرار گرفتن در کانون قدرت سیاسی، توده مردم هند را به حاشیه‌نشینی واداشتند؛ زیرا هندیها در دستگاه حکومتی، نقش چندانی نداشته و احتمالاً می‌توانستند با پذیرفتن دو عنصر مهم فرهنگی مهاجران، یعنی دین اسلام و زبان فارسی، به دربار راه یابند. بایست به خاطر داشت

۴۸- حکیم‌الدین قریشی، *شرح احوال و آثار و سبک اشعار امیر حسن سجزی دھلوی*، (رساله دکتری) دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ص ۴۱

که سلاطین هند، برای حفظ قدرت سیاسی و موقعیت اجتماعی خویش، ناگزیر به نگهداری یک دستگاه نظامی و پلیسی توانمندی بودند. آنها فقط اهرمehای قدرت سیاسی را در دست داشتند. چنانکه پس از آنها فرهنگ و اقتصاد هند، توان آن را داشت که همچنان به حیات خود ادامه دهد. متأسفانه غارتگران سوداگر انگلیسی، که با شرایط داخلی و جهانی سازگار بودند، در سده هیجدهم و نوزدهم میلادی، یورشی سهمگین‌تر از پیشینیان به هند کرد، و فرهنگ و اقتصاد آن جامعه را از اعماق مورد تاخت و تاز قرار دادند. و از آنجا که قسمتی از آثار فرهنگ ایرانی و اسلامی تا حدودی در هند از بین رفته است، امروزه می‌توان از بازمانده آثار فرهنگ ایران و اسلام بر جامعه هند گفتگو کرد.

فصل ۵

هند سرزمینی مهاجر پذیر

در این گفتار، ویژگیهای مهاجر پذیری سرزمین هند مورد بررسی قرار می‌گیرد. و تا حدودی پی خواهیم برد که چرا اقوام و ملیتها و سپس گروههای قومی و مذهبی گوناگون و افراد مختلف از دور و نزدیک، سودای کوچیدن به هند را در سر می‌پرورانده و در موقع مناسب تصمیم خود را عملی می‌کرده‌اند. منابع تاریخی هندیان می‌کنند که پس از روی آوردن قبیله‌های آریایی به هند، اقوام مختلفی از جمله ایرانیها، یونانیها، پارتیان، تورانیان، سکاها، هونها، ترکها، عربها، مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان و غیره گاه‌گاه به این سرزمین روی آورده و کم یا بیش تأثیرهایی بر فرهنگ هند نهادند، و بالاخره جنب جامعه هندی شدند. به گفته دادول (Dadwell)، هند به اقیانوسی می‌ماند که قدرت جذب و تحلیل آن پایانی ندارد^۱. این نکته را در منابع گوناگون می‌توان دید که هند از دیرباز، استعداد آنرا داشته که اقوام و مردمی را از خارج مرازها به سوی خود کشیده و در خود جذب و تحلیل کند.

صرفنظر از جریان کوچ قبیله‌ای و بدouی آریاییها به هند، تاریخ

۱- نقل شده در:

J.L. Nehru, Discovery. of India, 1956, p. 62.

نوشته شده گویای آن است که ایرانیان باستان با سرزمین هند آشنایی داشتند. با مطالعه منابعی چون شاهنامه فردوسی معلوم می‌شود که تصور جاذب و ربايندهای از هند در ذهن ایرانیان وجود داشته است. چنانکه بروزیه طبیب برای به دست آوردن اکسیر حیات، به هند می‌رود:

... من امروز در دفتر هندوان همی بنگریدم به روشن روان
چنین بد نبشه که در کوه هند گیاهی است چینی چورومی پرند
که آن را چوگرد آورد رهنمای بیامیزد و داش آرد بجای
چو بر مرده پراکنی، بی گمان سخنگوی گردد هم اندر زمان^۲

این می‌رساند که چه پندارهای رویایی و خیال‌انگیز از هند، در ذهن ایرانی بوده؛ تا جایی که تصور می‌کرد می‌توان مایه زندگانی را در آنجا یافت. گرچه بروزیه، اکسیر زندگانی را در هند پیدا نکرد ولی مجموعه داستانهای پنچاتنtra یا کلیله و دمنه را با خود به ارمغان آورد. پیش از ساسانیان، امپراتوری هخامنشی سند و پنجاب را بیستمین استان خود ساخت و همه ساله از آن منطقه خراجی سنگین که معادل یک سوم عایدی سالیانه دستگاه حکومتی هخامنشیان بود، مطالبه می‌نمود.^۳ نتیجه آنکه علاوه بر پیوندهای بسیار تردیک فرهنگی و تاریخی بین هند و ایران، آنچنان ثروت هنگفتی در هند وجود داشته که مالیات قابل توجیه از آن منطقه به حکومت مرکزی ایران می‌رسیده است.

برخی شعرای ایرانی که شوق دیدار هند را در سر داشته‌اند، این آرزو را به طرق مختلف در اشعار خود بیان کرده‌اند. به طوری که بعضی از این بیتها و مصraigها، به صورت ضربالمثل در زبان فارسی متداول شده است.

^۲ شاهنامه فردوسی: متن انتقادی، جلد هشتم، زیرنظر ع. آذر، ۱۹۷۰، ص ۲۴۸
^۳ رالف لیتتون، سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، ۱۳۳۷، ص ۴۵۸؛ همچنین: دکتر تاراچند، «پیوندهای تمدن و فرهنگ هند و ایران»، ترجمه پرویز مهاجر، مجله سخن، دوره پانزدهم، شماره ۱، سال ۱۳۴۳، ص ۵

اسدی طوسی شاعر سده پنجم هجری در داستانی از گرشاسب پهلوان ایرانی و همراهاش که برای کمک به پادشاه هند به آن دیار رفته‌اند، چنین می‌سراید:

اگر میوه گر نو گل تازه بود
شده خیره دل پهلوان زمین همی خواند بر بوم هند آفرین
همی گفت هر چیز گیتی فزای بدین هندوان داد گویی خبای
نه زین سان هوای خوش و بوم بر^۴

... شگفتی بدین سان بی‌اندازه بود

علی‌اصغر حکمت درباره شاعری به‌نام محمد قلی سلیم اهل تهران
شرح می‌دهد که وی در دوران پادشاهی تیموریان هند به آن کشور
مهاجرت کرد و نزد نواب اسلام خان وزیر اعظم، معزز و محترم
می‌زیست و در سال ۱۰۵۷ هجری در کشمیر وفات یافت. این مصراج
از محمدقلی سلیم است^۵

«به عیش آباد هندستان غم پیری نمی‌باشد»

شواهد فراوانی در منابع تاریخی وجود دارد که گویای استعداد مهاجر پذیری هند در سده‌های میانه و پیش از آن است. در زمان پادشاهی بلبن که در سالهای ۶۶۴-۶۸۵ بر دهلی و قسمت اعظم هند سلطنت می‌کرد، در دهلی پاتزدہ محله وجود داشت که نام آنها نشانه وجود مهاجران و گاهی خاستگاه اصلی ساکنان آن محله‌ها بود. پاتزدہ محله مزبور عبارت بودند از: محله‌های عباسی، سنجری، خوارزمشاهی، دیلمی، علوی، اتابکی، غوری، چنگیزی، رومی، سنقري، یمنی، موصلي، سمرقندی، کاشغري، و ختایي. افرشته که نام اين محله‌ها را ثبت کرده، ادامه می‌دهد: «... زبده و نخبه و خلاصه عالم از اصحاب سيف و قلم و

۴- ابونصر علی بن احمد اسدی طوسی، گرشاسب‌نامه، به‌اهتمام حبیب‌الله یغمایی، چاپ دوم، ۱۳۵۴، ص ۱۵۷

۵- دکتر علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ۱۳۳۷، ص ۹۴

سازنده و خواننده و ارباب هنر که در ربع مسكون، عدیل و نظیر نداشتند در درگاه او [یعنی بلبن] جمع شده بودند.^۶ وضعیت مهاجر پذیری هند تا زمان تسلط انگلیس بر هند همچنان دوام داشت. یکی از جهاتگردان انگلیسی که در آستانه نفوذ انگلیس بر هند، به این کشور آمده در شرح سفر خود از بمبئی به بصره که به وسیله کشتی صورت گرفته، می‌گوید: در این کشتی مجموعه کاملی از ملیتها و اقوام مختلف از قبیل ارمنی، ایرانی، عرب، حشی، یهودی، یونانی و غیره وجود داشت که در هم و بزم با یکدیگر صحبت می‌کردند.^۷

این نظریه بیان شد که یک حرکت مهاجرتی به طور عمده از سه دسته عوامل، تأثیر می‌پذیرد: ۱) وضعیت اجتماعی و شرایط زندگی شخص کوچنده؛ ۲) شرایط و مسائل موجود در مبدأ یا خاستگاه کوچنده به عنوان عوامل دافع یا دور کننده؛ ۳) شرایط و امکانات موجود در مقصد یا کوچگاه، به عنوان عوامل جاذب یا رباننده. در این گفتار بویژه بر روی عوامل جاذب و رباننده‌ای که در هند وجود داشته و به طور مستقیم یا غیر مستقیم در شکل دادن مهاجرتها مؤثر بوده، به بررسی می‌پردازیم. اشاره می‌شود که در گفتارهای بعدی، سخنی درباره عوامل دسته نخست خواهیم داشت، و برای مطالعه عوامل دسته دوم به استثناء اشاره‌های گذرا ای که در پایان همین فصل داریم - علاقمندان می‌توانند به منابع تاریخی مربوط به ایران مراجعه کنند.

نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد هند همواره - مخصوصاً در طول این هزار سال - به صورت یک سرزمین مهاجر پذیر بوده است. انگیزه کریستف کلمب در سفرهای دور دریایی و کشفیات جغرافیایی ریشه در این عوامل رباننده موجود در هند داشته است؛ همچنین یسوع شسوداگران انگلیسی از سده هیجدهم میلادی به بعد نیز به دلیل عوامل

۶- محمد قاسم هندوشاه (فرشته)، جلد اول، ۱۲۹۰ هجری، ص. ۷۵.

۷- ویلیام فرانکلین، مشاهدات سفر از بنگال به ایران، ترجمه محسن جاویدان،

۱۲، ص ۱۳۵۸

مهاجرپذیری اقلیم هند بوده است. ممکن است یک مطالعه دقیق تاریخی نشان دهد که غارت اقتصادی و فرهنگی انگلیس از هند، باعث شد که هند از وضعیت یک سرزمین مهاجرپذیر به یک اقلیم مهاجرفرست تبدیل گردد. چنانکه امروزه هزاران هندی در کشورهای مختلف از جمله در انگلیس به سر می‌برند و بیشتر یک زندگی حاشیه‌نشینی دارند. باری به اصل موضوع این گفتار که بررسی عوامل جاذب در این سرزمین است می‌پردازیم.

۱- روابط تجاری و راههای بازرگانی

هند از دوران باستان در شبکه روابط بازرگانی جایگاه برجسته‌ای داشته است. از داستانهای جاتاکا (Jataka) که گویای اوضاع اجتماعی زمان بودا و پیش از او – یعنی حدود سده پنجم پیش از میلاد – است، چنین بر می‌آید که در آن زمان روابط بازرگانی بین هند و مصر از یک سو، و شرق و جنوب شرقی آسیا از سوی دیگر، بسیار گسترده بوده است. در شهر ممفیس مصر محله‌ای وجود داشته که محل سکونت بازرگانان هندی بوده است. در شبکه روابط بازرگانی بین‌المللی که از چین و جاوه در شرق آسیا تا ونیز در جنوب اروپا گسترده بوده، هند نقش گلوگاه جریان پسول و کالا را در این نظام داشته است. عمده‌ترین کالاهایی که از هند و یا از طریق هند به سوی غرب فرستاده می‌شده، عبارت بودند: ابریشم، پارچه‌های لطیف و ظریف، انواع اسلحه و کارد و چاقو، انواع قالیچه، زری‌بافی، عطر و ادویه و دارو، عاج و کالاهای ساخته شده از آن، و غیره.^۸ برای نمونه به استناد شاهنامه فردوسی، ایرانیان برای رویارویی با سکندر مقدونی، اسلحه مورده نیاز

۸- برای مطالعه بیشتر بهمنابع زیر مراجعه کنید:

J.L. Nehru, op. cit., pp. 3 - 102.

M. Mujeeb, The Indian Muslims, London, 1969, p. 46.

خود را از هند وارد می‌کردند.^۹

چنانکه پیش از این اشاره رفت، هند از راه خشکی دو دروازه به سوی آسیا داشت؛ که هردو تقریباً در منطقه کوهستانی شمال غرب این شبه قاره قرار داشتند. یکی از این دو دروازه به سوی کابل و دیگری دروازه قندهار بود که از این یکی پیوسته رفت و آمد بین هند و خراسان و ایران صورت می‌گرفت. اما واقعیت مهمتر اینکه تا پیش از اختراع لکوموتیو و کشتی بخار، سرزمین هند بر سر راه دو جاده تجارتی بین‌المللی قرار داشت: جاده ابریشم که شرق چین را به روم وصل می‌کرده و جاده ادویه که از جنوب هند می‌گذشت و به کشورهای ساحل مدیترانه می‌پیوست. این هردو جاده که از ایران عبور می‌کردند، وسیله مناسبی برای ارتباط همیشگی تجارت و رفت و آمد بین ایران و هند بودند. تاریخ باستان مکرراً از روابط پر روتق تجارتی بین هند و ایران گفته‌گو می‌کند. در دوران پادشاهی اشکانیان روابط بازرگانی گسترده‌ای بین دو کشور برقرار بود و در این زمان جاده ابریشم روتق شایانی داشت. ایران که در سر راه این جاده به جنوب اروپا قرار داشت، واسطه عمدۀ و قدرتمندی در داد و ستد ابریشم بود. پس از اینکه راههای خشکی از جمله جاده ابریشم، به علت وجود راه‌هنرها نامن گردید؛ راههای فرعی و دریایی از خلیج فارس به کرانه‌های هند اهمیت پیدا کردند. در دوره حکومت ساسانیان نیز روابط بازرگانی چشمگیری بین هند و ایران برقرار بود؛ ولی تصور می‌رود در این دوران راههای دریایی بتدریج اهمیت بیشتری پیدا

۹- فردوسی در جایی که از جنگ اسکندر و دارا صحبت می‌کند، چنین می‌سراید:

ز ساز و ز گردان هردو گروه	زمین همچو دریا بد و گرد کوه
ز خفتان و از خنجر هندوان	ز بالا و اسب و زبر گستوان
دو رویه سپه برکشیدند صف	ز خنجر همی یافت خورشید تف
ز پس ناله و بوق هندی درای	همی کوه را دل برآمد ز جای

شاهنامه فردوسی: متن انتقادی، جلد ششم، زیرنظر ع. نوشین، ۱۹۶۷؛ صص ۹۲ - ۹۹

کردند.^{۱۰}

از برخی منابع چنین استنباط می‌شود که تجارت دریایی بین هند و ایران در دوره ساسانیان اهمیت شایانی داشته است. در دوران حکومت ایمن دودمان (۲۲۴ – ۶۵۲ میلادی) رقابت بین ایران و امپراتوری روم بالا گرفت و رومیان پیوسته کوشش داشتند جلو پیشرفت دریایی و تجارتی ایران را سد کرده، و راههای تجارت ایران و هند و خاور دور و شرق آفریقا را قطع کنند. اما دیری نپایید که امپراتوری ایران متوجه هدف رومیان شد؛ و برای خنثی کردن این کوشش، قدرت دریایی و جنگی خود را در اقیانوس هند متمرکز نمود و بر تمام گذرگاههای آنجا مسلط گردید. و در حقیقت سیاست دریایی این منطقه به طور کلی در دست ایرانیان قرار گرفت. سیاستی که در سایه آن، کشتیهای تجارتی ایران و همپیمانان آن از عربها و هندیها، با آزادی کامل به حمل و نقل کالاهای تجارتی به جزیره سرندیب می‌پرداختند.^{۱۱}. سرزمینهایی که در اطراف اقیانوس هند قرار دارند، عبارتند از شرق آفریقا، شبه جزیره عربستان، ایران، و شبه قاره هند. این سرزمینها هر چند به وسیله آب دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند، ولی همین دریاها از دیرباز سبب سهولت رفت و آمد بین آنها شده است.

در سده‌های بعد از اسلام، روابط بازارگانی بین ایران و هند همچنان اهمیت برجسته‌ای داشته است. در مشاهدات استخراجی که مربوط به سده چهارم هجری قمری یا سده دهم میلادی می‌باشد، چنین آمده است: سیراف، مهمترین بندرگاه خلیج فارس، کاتون مهم داد و ستد کالاهایی بود که از چین و هند می‌آمدند. استخراجی می‌نویسد: کالاهایی از قبیل ادویه‌های گوناگون، چوب، سنگهای پربها، و عاج به این بندر

۱۰- برای نمونه بهمنابع زیر مراجعه کنید:
ن. و. پیگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران از آغاز تا سده هیجدهم، جلد اول، چاپ دوم، ۱۳۴۹، صص ۴ – ۶۳ و ص ۱۴۲؛ هرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد اول، چاپ پنجم، ۱۳۵۷، صص ۷۱ – ۶۶۸

۱۱- دکتر عبدالسلام عبدالعزیز فهی، ایرانیها و شرق آفریقا، ۱۳۵۷، صص ۱۷ – ۱۸

وارد می‌شد، سپس این کالاهای نه تنها به داخل ایران، بلکه به دیگر کشورهای جهان فرستاده می‌شد.^{۱۲} سیراف بندری نزدیک کنگان کنونی بوده و پیش از اسلام نیز از نظر تجارت در بیانی بین هند و ایران، دارای اهمیت بوده است. هرمز، بندرگاه دیگری بود که در سده‌های میانه به صورت یکی از بازارهای تجارت در جهان شهرت داشت، و در آغاز در کناره خلیج فارس و نزدیکی میناب قرار داشته و سپس به جزیره‌ای در نزدیکی آنجا منتقل گردید. مسعودی که با استخری تقریباً همزمان بوده از بازرگانی زمینی بین هند و ایران گفتگو کرده و می‌نویسد: دیار هند از حدود منصوره و مولتان به خراسان و سند پیوسته است و کاروانها بین هند، سند، خراسان، و زابلستان در رفت و آمد هستند.^{۱۳} بنابراین، داد و ستد های بازرگانی بین هند و ایران تاریخ طولانی داشته، و اغلب این روابط دو طرفه بوده است. مجتبی می‌نویسد: ایران پیوسته نیازمند پارچه‌های نخی، دارو و سایر صادرات هند بود. اما به استناد منابع دیگر بازرگانان هندی از دوران ساسانیان به بعد خریدار پنبه، اسب، و مروارید ایران بودند.^{۱۴} این امر تا سده نوزدهم میلادی اعتبار دارد، که تجارت آنها بیشتر مروارید است. مروارید خوب را از بحرین و عمان به بندر لنگه می‌آوردند، و از آنجا به هندوستان صادر می‌شد».

همچنین پیرزاده خود یک کشتی تجاری را در بندر عباس مشاهده کرده که کرک، پشم، بادام، گردو، پسته، کشمش، مویز، رناس و غیره به بمیئی حمل می‌کرده است.^{۱۵}

۱۲- ابواسحق ابراهیم استخری، مسالک ممالک، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۴۷، ص ۱۴۳

۱۳- ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، جلد اول، ترجمة ابوالقاسم پاینه، ۱۳۵۶، ص ۷۵

۱۴- دکتر مهدی تقچی پور، نرم‌تنان مرواریدساز خلیج‌فارس، ۱۳۶۲، ص ص ۱۲۱-۱۲۶

۱۵- حاجی محمدعلی پیرزاده نائینی، سفرنامه پیرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، چاپ دوم، ۱۳۶۰، ص ص ۱۴- ۱۱۳

وجود روابط بازرگانی دیرپایی بین هند و ایران، هم زمینه‌ای برای شناسایی نسبی هند در ذهن ایرانیان بوده، و هم امکانی برای مسافت و یا گاهی مهاجرت ایرانیان به آن سرزمین بعثمار می‌آمده است. به طوری که می‌توان ادعا کرد بخش عمدهٔ مهاجرتها بی‌که از ایران به برخی نقاط از جمله هند و یا شرق آفریقا صورت می‌گرفته، به هدف تجارت بوده است. مجیب می‌نویسد: نخستین تماس بین هند و دنیای اسلام در جنوب صورت گرفت و آن هم به دلیل روابط بازرگانی بین اعراب و هند بود که از زمانهای گذشته وجود داشته است.^{۱۶}

۳- فراوانی نعمتهاي گوناگون در هند:

بیشتر منابعی که دربارهٔ وضعیت هند باستان و سده‌های میانه گفتگو می‌کنند، از وفور نعمتهاي گوناگون در این سرزمین بحث می‌نمایند. پراکاش، پژوهشگر هندی دربارهٔ عوامل جاذب‌هندمی گوید: جلگه‌های آبرفتی منطقهٔ پنجاب سرشار از منابع غذایی گیاهی بود. انسان می‌توانست با زحمتی سبکتر و احتمالاً با درگیری و خونریزی کمتر، روزی بهتر و فراوانتری برای خود فراهم آورد. هجومها و شبیخونهای قبیله‌ای که قرنها پیش از میلاد مسیح و پس از آن در هند پیش آمده، به دلیل وجود امکانات زیستی فراوان در این دیار بوده است.^{۱۷} از اشاره‌های کامبوزیا نیز چنین استنباط می‌شود که ثروتهای مادی و معنوی هند به گونه‌ای بوده که پیوسته گروههای انسانی را در طول تاریخ به سوی خود کشانده است. منظور اینکه علاوه بر وجود نعمتهاي طبیعی، گسترش دامنهٔ فلسفه، علوم، ادبیات، و ریاضیات در هند؛ و همچنین وجود نهادهای دموکراتی از دوران باستان، و عناصر تمدن و فرهنگ پیشرفتی، صنایع اصیل و گوناگون هر کدام به فراخور خود،

16- M. Mujeeb, op. cit, p. 27.

17- B. Prakash, Political and Social Movements in Ancient Panjab, 1964, pp. 23, and 75 - 76.

افراد یا گروهی را به سوی هند کشانده و در آنجا مقیم می‌ساخته است. تا جایی که ثروت افسانه‌ای هند، بسیاری ماجراجویان را برانگیخت تا راهی دریاها و راههای دور و دراز شوند، به امید اینکه روزی به هند برسند. کامبوزیا ادامه می‌دهد. آمریکای امروز باید مرهون این افسانه‌ها باشد؛ زیرا کریستف کامب در جستجوی هند بود که دست تصادف روزگار اورا به قاره آمریکا و جزایر هند غربی رسانید. رابرт کلایو (R. clive) عامل کمپانی هند شرقی، سخت تحت تأثیر ثروت هنگفت هند بود و چه ثروتهای فراوانی را از آنجا ربود!^{۱۸}

ویل دورانت نیز از این وضعیت آگاهی یافته و چنین شرح می‌دهد که اسکندر مقدونی، یک سال تمام بر هند شبیخون زد و از آن سرزمینی برای سربازان خود خواربار و مهمات و برای خزانهٔ خویش طلا می‌ستاند.^{۱۹} منتقدی که سفرنامهٔ ابن بطوطه را به نقد کشیده اظهار می‌دارد: کشور هند بهداشتمن ثروت فراوان در کشورهای عربی معروف بوده و داستانهای ثروت هند در تمام شهرهای خاور نزدیک، نقل مخالف بوده است.^{۲۰} هنگامی که در کشورهای عربی از ثروتهای هند افسانه‌ها ساخته شده، شک نیست مردم عادی ایران که فاصله جغرافیایی و فرهنگی کمتر و ارتباط بیشتری با هند داشتند، بیش از عربها از وضعیت ثروتهای هند آگاه بوده‌اند. مارکوپولو هم از فراوانی منابع طبیعی در هند گفتگوها دارد، گاهی از الماسی که در سطح زمین پس از فروکش کردن بارانهای موسمی پیدا می‌شود یاد کرده، و گاهی اشاره می‌کند که بهترین پنبه و کتان دنیا در هند به عمل می‌آید، و گاهی هم تجارت پر رونق و صناعت پیشرفته هند نظر او را به خود جلب

۱۸- امیر توکل کامبوزیا، بلوچستان و علل خرابی آن، ۱۳۵۹، صص ۳۹-۴۳
۱۹- ویل دورانت، تاریخ تمدن... هند و همسایگانش، کتاب اول، بخش دوم، ترجمه

مهرداد مهرین، ۱۳۴۳، ص ۶۳۷

۲۰- ک. میلوسا لاوسکی، نقدی بر ابن بطوطه، ترجمه محمد تقیزاد، ۱۳۵۵، ص ۵۴

کرده است.^{۲۱}.

۳- عناصر فکری و معنوی

ویل دورانت می‌نویسد: در هیچ سرزمینی، علاقه و دلبستگی به فلسفه به گرمی اشتیاق مردم هند نبوده است. شمار معلمان فلسفه در هند به اندازه بازرگانان بابل بود. در هیچ جامعه‌ای به اندازه هند، این همه مکاتب فکری گوناگون وجود نداشته است. وی ادامه می‌دهد که هر چه فلسفه‌غرب بیانگر تلاش و مبارزه با طبیعت بیجان و زمانه‌ستمکار است، فلسفه هند بر تسلیم و رضا و آشتی‌جویی تکیه دارد.^{۲۲}. نهرو، این گفته را تکمیل کرده و عقیده دارد هر چند در هند هم فلسفه در مرحله تکامل یافته‌اش به گروهی ممتاز محدود می‌گشت، ولی عموماً بیش از جاهای دیگر رواج داشته و یک جهان‌بینی ملی و روش فکری مشخصی را به وجود آورده است.^{۲۳}.

گرچه در بخش نخست فصل سوم، گفتگوی کوتاهی درباره فلسفه هند باستان پیش کشیده شد، ولی باز مطرح ساختن آن در این فصل به دلیل این است که تصور می‌رود گاهی هم عوامل معنوی و شیوه‌های تفکر فلسفی و عقاید دینی مردم یک سرزمین ممکن است به طور نسبی در جذب مهاجران مؤثر بوده باشد. چنانکه احتمالاً این عامل در جذب برخی عرفان و اهل قلم به سرزمین هند، بی‌تأثیر بوده است.

داریوش شایگان در بحثی که از مکاتب ششگانه فلسفه هندی دارد، می‌نویسد: مکاتب فلسفه هند، بالاتفاق آیین آزادی (نیروانا) را پذیرفته‌اند و در راه وصول به آن هر یک بساطی گسترده‌اند که به منزله صفت ممیزه هر کدام از آنهاست. ژرفنای «نیروانا» برای هندی، قبله گاه حاجت و مقصد ممتازی بود که انسان می‌توانست از طریق آن به ساحل

۲۱- مارکوپولو، سفرنامه مارکوپولو، ترجمه حبیب‌الله صحیحی، ۱۳۵۰، صص ۲۶۱-۲۸۶
۲۲- ویل دورانت، همان مأخذ، صص ۵۸-۸۴-۷۵۷-۷۸۳

آرامش، آسایش، آزادگی، وارستگی و پرهیز کاری دست یابد.^{۲۴} علاوه بر نیروانا، از دیگر عناصر فلسفه هندی که در جهان‌بینی ویژه مردم این سرزمین جایگاه عمدت‌ای دارد، مفهوم عدم خشونت و آزار یا اهیمسا (ahimsa) است، که در فلسفه یوگای هندی اهمیت والا بیی دارد. به گفته ویل دورانت، تفکر اهیمسا ریشه‌ای عمیق در نظام فکری مردم هند از زمانهای دیرینه دارد. وی معتقد است، فلسفه او پانیشادها – این الهیات رهبانی – روح فلسفی هر هندو را طی قرنها خشنود نموده، و از بودا تا گاندی و از یاجنا و الکایا تا تاگور، برذهن هندی تسلط داشته است.^{۲۵} تداوم این عنصر فکری را تا دوران گاندی، با پیش گرفتن شیوه خودداری از به کار گرفتن ابزار و رفتار خشونت‌آمیز و روش مقاومت منفی او را در برابر استعمار ستمگر انگلیس می‌توان مشاهده کرد شاید بتوان برپایه این گونه نظام فکری، فرضیه‌ای را مطرح ساخت که: وجود عنصر فکری خودداری از کینه‌ورزی و خشونت و آزار دیگران از یکسو در جنب مهاجران زنجیره‌ای به هند نقش داشته، و از سوی دیگر مرحله مانند گردی، فرهنگ‌پذیری و سازگاری اجتماعی کوچندگان به آن دیار را آساتر می‌نموده است.

بعضی پژوهندگان، ویژگیهای معنوی دیگری از جامعه هندی را مورد گفتگو قرار داده‌اند. از جمله دربرخی منابع از عدم وجود سانسور در هند صحبت می‌شود. می‌گویند مسلمانان ساکن هند از مسلمانان پاکستان و ترکیه، در گفتن و نوشتن آزادتر بوده‌اند. و هر مطلبی را هر اندازه سنتی و بنیادگرای باشد یا بدعنگذار و نوآور؛ هر اندازه رادیکالی و بنیانکن باشد یا سازنده، در گفتش آزادند. این خصیصه، با آفرینش فرهنگی دیرپایی هندی درهم آمیخته و ویژگی دیگری را به

۲۴— داریوش شایگان، ادبیان و مکتبهای فلسفی هند، جلد اول، ۱۳۵۶، صص ۸–۲ و

۲۳ ص

۲۵— ویل دورانت، همان مأخذ، ص ۶۰۶

وجود آورده که به عنوان رواداری یا برداری (tolerance) ژرف هندیان مطرح شود^{۲۶}. برخی دیگر از پژوهشگران هندی نیز این نظریه را تایید کرده و ادعا می‌کنند که در هند از قدیم الایام آزادی اندیشه و گفتار و بیان عقاید وجود داشته است^{۲۷}. البته نمی‌توانیم گفته‌هایی را که درباره برداری و آزادی اندیشه و نبودن خلقان در تاریخ جامعه هندی مطرح است، بسادگی رد کنیم؛ بویژه که نمودهایی از درستی آنها وجود دارد. ولی از سوی دیگر نمی‌توان آنها را به طور مطلق و کلی پذیرفت، مباداً که زیاده روی باشد. زیرا احتمال دارد نمونه‌هایی برخلاف این ادعاهای مشاهده شود. چنان‌که ستمگریهای امپراتور آشوکا در سده سوم پیش از میلاد و زندان ترسناک او که به جهنم آشوکا مشهور بود، با این ادعا سازگاری ندارد. همچنین مطالبی که به استناد تحقیق مالله‌نده در ص ۸۶ فصل سوم بیان شده، مؤید برداری مطلق هندیان نیست. اگر احیاناً در این امر گرافه‌گویی شده، ممکن است بخشی از آن ناشی از داوریهای تعصب‌آمیز و بی‌دلیل بوده، و بخشی هم ریشه در نیرنگهای استعمار فرهنگی آن جامعه داشته باشد. یعنی در حالی که استعمار انگلیس عموماً به اختلافات موجود دامن زده، از سوی دیگر، احتمال دارد گاهی هم خصلت برداری هندیان را به نفع خود بزرگنمایی کرده باشد. در هر صورت این موضوعی است که نیاز به مطالعه و ژرفکاوی بیشتری دارد.

نکته دیگری که در این بحث به آن اشاره می‌کنیم اینکه هند موزه جامعی از ادبیان تاریخی جهان است. احتمالاً در هیچ کشوری به اندازه هند، این اندازه تنوع عقاید و افکار دینی و فرقه‌گرایی در مبادی مذهبی وجود نداشته است. کشور هند به خاطر اوضاع جغرافیایی اش، از قدیم محل تلاقی افکار فلسفی و عقاید دینی مختلف

26- W.C. Smith, Islam in Modern History, 1977, pp. 90 - 289

۲۷- جواهر لعل نهر، نگاهی به تاریخ جهان، جلد اول، ص ۲۶۴

بوده است. چنانکه پیروان ادیان گوناگون در آنجا وجود دارند.^{۲۸} نهرو می‌نویسد: سالها پیش از اینکه اسلام به هند بیاید، پیوندهای فرهنگی و بازرگانی بین اعراب و مردم این سرزمین برقرار بود. زمانی هم که مبلغین اسلامی به هند آمدند، خوش آمدند؛ و مانعی یا ستیزه‌ای راه را برآنها نگرفت. مسجد ساختند، اعتراضی از سوی دولت و یا از مردم هند برخاست. برداشتی جزو خصلتهای سنتی هندیان است. آنها می‌توانند همهٔ مذاهب و ادیان مختلف را تحمل کنند. بنابراین قرنها پیش از اینکه اسلام به صورت یک تیروی سیاسی درآید به عنوان یک مذهب وارد هند شده بود.^{۲۹}

اگر جهان‌بینی ملی جامعهٔ هند و شیوه‌های فکری و خوی برداشتی هندی در برابر عناصر فکری ییگانه و عدم آزار به دیگران، شرایط مناسبی برای کوچندگان به این دیار فراهم می‌کرد، پیشرفت علوم و کانونهای علمی هم نیروی جاذبی بودند که شیفتگان علم و دانش را از مناطق مختلف بویژه مناطق عربی خاورمیانه و ایران به سوی خود فرا می‌خواند. ستاره‌شناسی، نجوم، پزشکی، ریاضیات از جمله علومی بودند که در هند باستان گسترش چشمگیری داشتند. چنانکه بیمارستانها و عملیات جراحی، اختراع ارقام بویژه صفر، و سیستم اعشاری از جمله دستاوردهای علمی هند باستان بوده است. زمان‌سنجی برای مردم هند باستان، پدیده شناخته شده‌ای بود. آموزش در سطوح مختلف دانشگاهی رواج داشت. دانشگاه شهر معروف تاکشاسیلا، یا تاکشیلا و یا تاکسیلا، قبل از ظهور بودا به وجود آمده بود.^{۳۰} دانشگاه تاکشیلا، هنگام هجوم اسکندر، مرکز ثقل علوم بهشمار می‌رفت و شهرت آن بیشتر مرهون مدرسهٔ طبیش بود. دانشگاه اوچین (Ujjain) در رشتهٔ علم نجوم آوازهٔ فراوان داشت و دانشگاه آجانتا (Ajanta) برای آموزش

۲۸- دکتر علی‌اصغر حکمت، همان مأخذ، ص ۱۵۶

29- J.L. Nehru, op. cit., p. 223.

30- Ibid, pp. 106 - 107.

هنرها معروف بود.^{۳۱} برخی چنین عقیده دارند که عامل مهاجرت اعراب به هند، تنها امکانات اقتصادی و بازرگانی نبود. بلکه دانشگاه تاکشیلا در شمال هند، محل تجمع دانش‌دوستان جوامع مختلف آن زمان از جمله اعراب بود. گفته می‌شود در زمان هارون الرشید، دانشجویان عربی که در هند آموزش می‌دیدند پس از بازگشت به بغداد شهرت و اهمیت زیادی می‌یافتدند. در همین زمان است که بسیاری از کتب ریاضی و نجوم از زبان سانسکریت به عربی ترجمه شدند.^{۳۲} منابعی که بر روی هند تحقیق شده نشان می‌دهند که شهر تاکشیلا که آن دانشگاه پرسابقه را در خود جای داده بود، محل ملاقات مردم بومی با سکستانیها، ایرانیها، چینیها، یونانیها، ترکها و اقوام دیگر بوده است. این شهر در دوران ظهور مسیح، محل برخورد فرهنگ‌های گوناگون بود.^{۳۳} چنین به نظر می‌رسد که این وضعیت – یعنی جاذبه علمی هند – قرنها ادامه داشته، به طوری که پرسی سایکس جهانگرد انگلیسی که در سالهای پایانی سده توزدهم میلادی از ایران دیدن کرده می‌نویسد: اکثر جوانان جلفا در هند تحصیل کرده و حتی برخی از آنها از خانواده‌های ارمنی مهاجر که مقیم هند بودند، کمک هزینه می‌گرفتند.^{۳۴} بنابراین، شاید بتوان گفت جو فکری، فلسفی و عقیدتی، و امکانات علمی مناسب در هند، به سهم خود در جذب برخی دانش‌دوستان و عرفان و صوفیان و اهل قلم – بویژه آنها که لائق مستقیماً با دربار هند رابطه و علاقه‌ای نداشتند – مؤثر بوده است.

۴- اشاعه اسلام در هند:

اسلام، نخستین بار که به هند آمد، رهآوردی بود که به وسیلهٔ

۳۱- ویل دورانت، همان مأخذ، ص ۷۸۸

۳۲- جواهر لعل نهر، نگاهی به تاریخ جهان، جلد اول، ص ۳۱۰

33- J.L. Nehru, op. cit, p. 126.

۳۴- پرسی سایکس، سفرنامه سر پرسی سایکس یا دهزار میل در ایران، ترجمه حسین سادات نوری، ۱۳۳۶، ص ۳۴۹

اعراب و احتمالاً ایرانیان مسلمان مسافر و مهاجر به آنجا برده شد. اما پس از اشاعه در آن دیار، خودگاهی به صورت یک کانون جذب مهاجر درآمد. هنگامی که درباره اسلام به عنوان عامل جاذب مهاجران به هند می‌اندیشیم می‌توانیم به طور کلی سه دسته کوچندگانی را که از ایران به آنجا رفتند، مورد بررسی قرار دهیم: دسته اول، گاهی به علت وجود جو اختناق یا اختلافات مذهبی در ایران و نیز به علت شهرت وجود شرایط آزاداندیشی نسبی در هند، برخی مسلمانان وارسته و اهل قلم وادار می‌شدند که ایران را ترک کرده و راهی آن سرزمین شوند. دسته دوم، عرفاً و صوفیان شیفتگانی بودند که عناصر فلسفی و فکری مطلوب، آنها را به وادی مرموز هند جذب می‌کرد. برخی از صوفیان را هم دربار و تظاهر درباریان به صوفیگری، به آنجا می‌کشاند. دسته سوم مهاجران مسلمان شامل اینگونه صوفیان و نیز غیر صوفیانی می‌شد که به واسطه گرایش دربار به اسلام، جذب این سرزمین می‌شدند.

به استناد تاریخ فیروزشاهی، بلین که از جمله نخستین پادشاهان مسلمان ترک‌نشاد دهلی بود، در سالهای پایانی زندگانی اش از جمله پندهایی که به پسر خود داد این بود که «برای پادشاهی خود اجازت از خلفاء عباسی بیار و دارالملک خود را از علماء، مشایخ، سادات، مفسران، محدثان، ... فاضلان و ماهران هر هنری پر کن تا مصر جامع گردد». ^{۳۰} در سده هشتم هجری (چهاردهم میلادی) پادشاهان کشمیر به اسلام گرویدند، و عزت و احترامی که به مسلمانان سادات و عرفان روا می‌داشتند، موجب روی آوردن مهاجرانی به کشمیر شد. که کوچ سادات علوی همدان به کشمیر نمونه بارز این امر بود. در فاصله سالهای ۱۳۸۹ - ۱۴۱۸ میلادی هم چند تن از پزشکان ایرانی که از دودمان سادات و در لباس روحانیت بودند، به کشمیر مهاجرت کردند.^{۳۱} به نظر می‌رسد نهاد تصوف در درباری‌ترین دودمانهای پادشاهی دهلی نیز ارزش

^{۳۰}- ضیاء الدین بربنی، تاریخ فیروزشاهی، کلکته، ۱۸۶۲، ص ۱۰۳
36. G.L. Tikku, Persian Poetzy in Kashmir 1339 - 1846, 1971, p. 14.

خاصی داشته، و بسیاری از مقامهای درباری از قبیل قاضی و شیخ‌الاسلام، به عرفان و تصوف ارادت نشان می‌دادند. این وضعیت، موجب ناخشنودی دسته‌دیگری از صوفیان و عرفایی می‌شد که وارستگی و آزادگی پیشه کرده و خود را از این گونه گرایشها و پیرایه‌ها و رفتارها بی‌نیاز می‌دیدند.

تاریخ هند شواهد مکرری از این گونه کوچها را ثبت کرده است. شرایط سیاسی دوران سلطنت نظام شاهیه در دکن گواه براین است. شخصی به نام شاه طاهر پس از اینکه برhan شاه را به مذهب تشیع درآورد، کوشید تا دوستداران خاندان رسالت را از گوشه و کنار به دولتخانه احمدنگر آورد. وی «... از خزانه پادشاهی، زرها به عراق، خراسان، فارس، گجرات و آگرہ فرستاد و طالب قدیوم اهل تشیع گردید.»^{۳۷} این وضعیت در دوران پادشاهی تیموریان، یعنی آخرین دودمان پادشاهی مسلمانان، نیز وجود داشته است. شاه شجاع پسر شاه جهان با شیعیان میانه خوبی داشت. وی هنگامی که با شخصیت قدرتمند سنی مذهب، یعنی اورنگ زیب، برسر حکومت دهلی به نزاع برخاست، شمار زیادی از شیعیان ایران را به هند خواست و آنها را در بنگال سکنی داد؛ به طوری که در داکا پایتخت بنگال شیعیان آنقدر زیاد شدند که عمالبه صورت یک شهر شیعی مذهب درآمد. هنوز هم شیعیان در داکا جمعیت قابل توجهی را تشکیل می‌دهند.^{۳۸}

گسترش تصوف در هند، و شکل گرفتن سلسله‌های مهیی چون سهروردیه، چشتیه و غیره، کانون جاذب دیگری بود که سالکان شیفتۀ این طریقت را به هند فرا می‌خواند. در این نمونه کوچ هم شاهد مهاجرت تعداد زیادی از عرفای ایرانی هستیم که در طول این هزاره به شبه قاره رخت کشیده‌اند. در فصل هفتم در این باره گفتگوی بیشتری خواهد شد.

^{۳۷} محمد قاسم هندوشاه (فرشته)، همان مأخذ، جلد دوم، ص ۱۱۶
^{۳۸} M. Yasin, A Social History of Islamic India, 1974, p. 7.

۵ درباریان غیربومی:

اصولاً چون پادشاهان و سازمان حکومت سلاطین مسلمان هند غیربومی بودند، در زمینه‌های سیاسی، نظامی، و فرهنگی ناچار به شخصیتهای غیرهنگی مهاجر نیاز و علاقه داشتند. ابن بطوطه هنگامی که در هند بود مشاهده کرد که به خارجیان مقیم آنچه، به دستور شاه، لقب «عزیز» داده‌اند؛ زیرا اگر به آنها «غريب» بگویند، دلشکسته می‌شوند. ابن بطوطه ادامه می‌دهد که شاه خارجیان را بر مردم مملکت خود ترجیح می‌داد^{۳۹}. یادآوری می‌کنیم که عنوان کردن واژه «غريبه» به مهاجران، تا حدودی مرسوم بوده است.

در برخی منابع تاریخی که مربوط به دوران سلاطین هند است، پادشاهان مزبور به عنوان افرادی هنرپرور و ادب دوست معرفی شده‌اند. به همین دلیل است که در طول این زمان پیوسته افراد اهل قلم و برای مدح‌گویی درباریان و دستیابی به یک زندگی مرفه و آسوده به دربار هند روی می‌آورده‌اند. بدیهی است این گرایش دو جانبی بوده و پادشاهان و حکام هم مقدم این گونه فراد را گرامی می‌داشتند و گاهی خود، آنها را به هند دعوت می‌کردند. چنانکه فرزند غیاث الدین بلبن، که فرمانروای سند و پنجاب بود، دوبار کسانی را ترد سعدی شاعر شیراز فرستاد و قول داد که برای او خانقاہی مناسب بسازد؛ اما سعدی به علت پیری و ناتوانی این دعوت را نپذیرفت^{۴۰}. بعضی می‌گویند محمود شاه دکنی، حافظ را به هند دعوت کرد؛ و به روایتی که درستی و نادرستی آن محقق نیست، حافظ در اثر توفان دریا از سفر پشیمان شد. فرشته ضمن شرح دوران پادشاهی محمود شاه بهمنی و اشاره به‌اینکه وی با علماء مجالست داشته و در عهد او شعرای عرب و عجم به دکن

^{۳۹}— ابن بطوطه سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر محمد علی موحد، ۱۳۴۸، ص ۵۲۲
^{۴۰}— برای نمونه مراجعه کنید به: ضیاء الدین برنسی، همان مأخذ، ص ۶۸؛ و فدایی اسپهانی، داستان ترکتازان هند، ص ۱۰۳

آمده‌اند، ماجرای دعوت حافظ و تصمیم‌گیری او و پشیمان شدنش را به طور مسروط بیان داشته است^{۴۱}. دودمان پادشاهان خاجی نیز مشوق ادبی فارسی زبان درباری بودند در این زمان از اهل قلم و ادبایی که در دستگاه آنها بودند، نظریشان از نظر شهرت در سمرقند، تبریز، و اصفهان دیده نمی‌شد. دربار محمد شاه تغلق پر از ادبی فارسی زبان بود و هنگامی که پایتخت را از دهلي به دولت آباد برد، کانون ادبیات و فرهنگ فارسی نیز نقل مکان کرد و در این منطقه شروع به گسترش نمود. چنانکه شهر گلبرگه در این زمان محل تجمع محققان، شاعران، روحانیان، و هنرمندان مهاجر ایرانی بود^{۴۲}. شعرا و نویسنده‌گان از دربار حقوق دریافت می‌داشته‌اند. گویا در زمان علاءالدین خلجی، به علت بی‌سوادی شاه، نویسنده‌گان و شعرا بی‌احترام شده بودند و فقط هزار تنگه سکه طلا [ماهیانه؟] دریافت می‌داشته‌اند. شگفت‌تر اینکه برخی شعرا از دیوان عرض [وزارت جنگ]، مواجب شاعری دریافت می‌داشته‌اند. به لقب امیری هم مفتخر می‌گردیدند، مثل امیر حسن دهلوی^{۴۳}.

محمد قاسم فرشته (۱۵۷۰ - ۱۶۱۲ میلادی) که یکی از معتبرترین تاریخهای دوران سلاطین مسلمان هند را تألیف نموده و مکرراً به آن استناد کرده‌ایم، خود از جمله مهاجران ایرانی بود که در سده دهم هجری از استرآباد (گرگان) به آنجا مهاجرت کرده بود وی در بیجاپور اقامت داشت، که ابراهیم عادلشاه دوم او را به نوشتمن تاریخ هند وادر نمود^{۴۴}. همچنین می‌گویند در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری، ادبیات فارسی در سند گسترش و پیشرفت شگفت‌انگیزی داشته است. سدارنگانی می‌تواند: شاهزاد گان مغولی سند ادب پرور بودند و

۴۱- محمد قاسم هندوشاه (فرشته)، همان مأخذ، جلد اول، ص ۳۰۲

42. The Gazetteer of India, Vol II, pp. 459 - 463.

۴۳- دکتر حکیم‌الدین قریشی، شرح احوال و آثار و سبک اشعار امیر حسن سجزی دهلوی (رساله دکتری) دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۱۶ - ۱۲۲

44- O.K. Ghosh, The Changing Indian Civilization, 1976, p. 351

علماء و فضلای ایرانی را به دیار خود جلب می‌کردند. در زمان شاه حسین ارغون، مدارسی برای تدریس زبان فارسی در آن منطقه دایر گردید^{۴۵}.

در دوران پادشاهی تیموریان، موج مهاجرت فردی و گروهی اهل قلم و هنر به سرزمین هند شد بیشتری یافت. دکتر تقوی به نقل از کتاب خزانه عامره^{۴۶}، این وضعیت را به تفصیل شرح داده و چنین بیان می‌کند که: هر خانواده یا فردی که از ایران به هند آمد، به دولت و جمعیت رضاایت‌بخش رسید. وی ادامه می‌دهد که: اینها دولت را دایره‌وار احاطه کردند و در جذب مردم ولايت [یعنی ایران] حکم مغناطیس را داشتند. وی برسوشنی بیان داشته که شعراء و دانشمندان ایرانی در زمان تیموریان گروه گروه به هند مهاجرت کرده و از خوان نعمت آنها مستفیض می‌شدند^{۴۷}. منابع گوناگون درباره مهاجرت شعرای ایرانی به هند در دوران تیموریان گفتگو کرده و نام بسیاری از شعرای مشهور ایران را ثبت کرده‌اند که در فصل هفتم درباره آنها بیشتر گفتگو خواهد شد. تنها در اینجا اشاره می‌کنیم که بعضی از آنها به زندگی پرآسایشی رسیدند، به طوری که برایشان دل کنند از هند نشوار بود. شعرایی هم چون کلیم کاشانی به مقام ملک‌الشعرایی دربار شاه جهان رسیدند. به نظر می‌رسد شاعرانی که در دوران تیموریان به هند مهاجرت کردند، بیشتر آنها احتمالاً همگی جذب دربار شدند. خود آنها هم از این وضعیت خشنود بودند؛ چون به این ترتیب به زندگی شخصی آسوده‌ای دست می‌یافتدند. معمولاً هر شاعر تازه‌وارد، از همان آغاز و به طور مستقیم به دربار راه پیدا نمی‌کرد، بلکه نخست زیر چتر حمایت یک مقام درجه دوم یا سوم حکومتی قرار می‌گرفت و سپس

۴۵— دکتر هرومی سارنگانی، پارسیگویان هند و سند، ۱۳۵۵، ص ۱۶۶

۴۶— غلامعلی آزاد بلگرامی، خزانه عامره، کانپور، ۱۹۰۰ میلادی

۴۷— سید علیرضا نقوی، تذکرہ نویسی فارسی در هند و پاکستان، ۱۳۴۷، ص ۳۵

به وسیله او و بتدریج به دربار راه می‌یافت.^{۴۸}

در پایان یادآوری می‌کنیم که علاوه بر شعراء و اهل قلم، صورتگران و نوازندگان و هنرمندان دیگری نیز از ایران به هند مهاجرت کرده و جذب دربار شدند، که در فصل هفتم درباره آنها گفتگو خواهد شد. چنانکه همایون پس از اینکه از ایران راهی هند شد، دونفر از مینیاتورکاران ایرانی را هم با خود برد. همچنین غیراز هنرمندان و اهل ذوق و قلم، با مطالعه تاریخ پی بردیم که بسیاری از اهل سیف هم از ایران به هند رفته و مستقیم یا غیرمستقیم جذب دربار می‌شدند. چنانکه در تاریخ هند ذکر شد، شمار قابل توجهی از سربازان ایرانی در رده‌های مختلف خدمات نظامیگری در دستگاههای حکومتی به کار مشغول بودند.

۶- نتیجه‌گیری:

در این گفتار برخی عواملی را که موجب جذب مهاجران به سرزمین هند بودند مورد بررسی قرار دادیم. روابط ریشه‌دار فرهنگ مردم هند و ایران، وجود نعمتهای طبیعی فراوان، جو فکری و عقیدتی غیرخصوصانه و مهمان‌پذیری در آن دیار، وجود امکانات ارتباطی به وسیله راههای بازرگانی، عناصر مشترک فرهنگی و آشنایی ایرانیان با هند، از جمله عوامل ربانیده یا به وجود آورنده انگیزه مهاجرت در ذهن ایرانیان بوده است.

با توجه به عوامل مؤثر در کوچ که در فصل دوم از آن گفتگو شد، احتمال دارد الگوهای مهاجرت متعلق به سده‌های میانه با الگوهای کوچ در نیمه دوم سده بیستم، بویژه در کشورهای ثروتمند غربی تفاوت داشته باشند. از یکسو به دلیل پیشرفت‌های فنی و اجتماعی، موقعیت مهاجران در این دو برش زمانی متفاوت بوده از سوی دیگر تفاوت در

این است که در الگوهای مهاجرت امروزی مخصوصاً در کشورهای صنعتی، عوامل رباينده و جاذب کوچگاه، احتمالاً نیروی بیش از عوامل دافع در خاستگاه مهاجر را دارد. در حالی که تصور می‌رود در الگوهای مهاجرت سده‌های میانه چنین نبوده است.

پیش از این گفته شد مهاجرت یک فرد یا گروه انسانی، تابعی از سه دسته عوامل متغیر دیگر است که زیر عنوان «عوامل موثر در کوچ» مورد گفتگو قرار گرفت. یک دسته از آنها، عوامل جاذب و رباينده موجود در کوچگاه بودند که نمودهایی از آن در این گفتار به بحث کشیده شدند. از جمله در مطالب پایانی، درباره جذبه‌های دربار و زندگی پرآسایشی که در پی داشت گفتگو شد. و بسیاری از منابع برای نمونه از ادب پروری پادشاهان تیموری دادسخن می‌دهند که پادشاهی چون با برخود اهل قلم بود، همایون شاعر بود، و اکبرشاه آدمی آزاداندیش و هنر دوست بود. اما دو دسته عوامل دیگر، یعنی شرایط موجود در ایران، و نیز شرایط و موقعیت اجتماعی مهاجران و انتظارها و فرصت طلبی بعضی از آنها را تمی‌توان بسادگی فراموش کرد. محمد تقی بهار، مشهور به ملک‌الشعراء در این باره می‌نویسد: در دوره صفویه به دو علت، جمع بسیاری از ارباب ذوق و کمال و شوق وحال، مهاجرت را برماندن در ایران رحجان نهادند و بیشتر آنها به هند رخت کشیدند: یکی به دلیل بعضی رفتار حکام صفوی بود و دیگری، به گفته بهار، «طبع و انتجاع» اینگونه افراد. بنابراین، بسیاری از آنها از شاعر گرفته تا واعظ و نویسنده و یکه‌سوار و هنرمندی که توانست از ایران بگریزد - خاصه در اوایل حال - بهسوی هند روانه شدند؛ زیرا پادشاهان خاندان تیموری، ایران را وطن خود وایرانیان را همشهری و هم‌بان خود می‌دانستند و از هوش و ذوق اینان لذت می‌بردند. آنها هم در دربار با بذله‌گویی و خوش‌زبانی و مداعی، درباریان را خشنود می‌ساختند. با وجود این، همینکه ثروتی پسانداز می‌کردند به ایران بازمی‌گشتند؛ و بیشتری هم در هند می‌ماندند. به این

ترتیب در این زمان شعر و شاعری به زبان فارسی در دهله بیش از اصفهان رواج داشت. بویژه که پادشاهان صفوی به زبان ترکی صحبت می‌کردند.^{۴۹}

بنابراین، مشاهده می‌کنیم که در الگوهای کوچ سده‌های میانه، در بسیاری از موارد، عوامل دافع در یک حرکت مهاجرتی نقش عمده‌ای داشته است. به عبارت روشنتر، گرچه هند سده‌های میانه را به عنوان سرزمینی مهاجر پذیر شناختیم و برخی عوامل ریابنده در آن منطقه را بر شمردیم، لیکن عوامل دافع موجود در ایران هم نیروی اجتماعی قابل توجهی داشته که نباید از نظر دور داشت. فرشته در گفتاری که به تعریف و تمجید شاه ابراهیم، حاکم شرق هند می‌پردازد؛ یک واقعیت را هم به طور کلی بیان کرده و می‌نویسد: «در عصر وی فضای ممالک هندوستان و دانشمندان ایران و توران که از آشوب جهان پریشان بودند به دارالامان جونپور آمدند و در مهددا من و امان غنوندند.»^{۵۰}

از جمله رویدادهایی که به صورت عاملی دافع و نیرومند در کوچاندن برخی افراد از ایران نقش داشته، حمله مغول به ایران است. گفته می‌شود از زمان حمله مغول تا یک قرن پس از آن، شمار زیادی از مسلمین که به دنبال مکان امنی برای زندگی می‌گشتند روی به هند آوردند.^{۵۱} منهاج الدین سراج جوزجانی برای رهایی از چنگال لشکریان مغول به هند گریخت و در آنجا بود که کتاب «طبقات ناصری» را در زمینه تاریخ هند نوشت. در همین کتاب می‌خواهیم: لشکر مغول به فارس و کرمان حمله نکرد؛ ولی خراسان را ویران نمود. به همین دلیل «أهل خراسان و خوارزم» بیش از مردم دیگر مناطق به این سوی و آن سوی متفرق شدند.^{۵۲} به گفته برنی، قاضی‌های دربار امپراتور بین – از

^{۴۹} محمد تقی بهار، سباک‌شناسی، جلد سوم، چاپ چهارم، ۱۳۵۶، صص ۵۷ – ۲۵۶

^{۵۰} فرشته، همان مأخذ، جلد دوم، صص ۶ – ۳۰۵

51- M. Yasin, op. cit, p. 5

^{۵۲} منهاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، جلد دوم، صص ۶ – ۳۰۵

قبيل قاضی جلال الدین کاشانی۔ از جمله افرادی بودند که از فتنه مغول
جان سالم بهدر برده و به هند مهاجرت کردند.^{۵۳}

از واقعیتهای دیگری که به صورت عامل دافع به شمارمی‌آید،
ستمگری و خیره سریهایی بود که از سوی پادشاهان ایران و حکام محلی
بروز می‌کرد. بویشه گاهی سیاست غلط آنها به اختلافات مذهبی دامن
می‌زد و در نتیجه پیروان برخی مذاهب یا فرقه‌های مذهبی ناچار به
مهاجرت می‌شدند. درباره سیاست دولت صفویه اشاره شد. همچنین گفته
می‌شود یکی از دلایل مهاجرت گروهی از شیعیان شیرازی به شرق
آفریقا – در میانه سده پنجم هجری – ظلم و جور طغل‌بیک سلجوقی
بود که به مذهب تسنن گرایش داشت.^{۵۴} سیاست مالیاتی و رژیم فشار
و وحشت نادرشاهی در دهه ۱۱۵۰ هجری، موجب نارضایتی و شورش
دهقانان ایرانی شد؛ گفته می‌شود در طول این سالها روستاییان گروه
گروه به هند و کشورهای دیگر همسایه گریختند.^{۵۵}

در پایان، یادآوری دونکته رامفید و قابل تأمل می‌داند: یکی اینکه
در طول مدت این هزاره، شاهد مهاجرتهای گروهی و کوچهای فردی
ایرانیان به هند هستیم. برخی پژوهشگران عقیده دارند کوچهای گروهی
معمولًا هنگامی روی می‌داده که یک رویداد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی
شرایط زندگی را برآن گروه تنگ می‌کرده و ناگریر به جلای وطن
می‌شدن. در چنین الگوهای کوچ، نیروی عوامل دافع بیشتر بوده است.
گواینکه در این مهاجرتهای گروهی نیمه‌اجباری موقعیت اجتماعی
افراد موثر بوده است. برای نمونه، یک دسته از این مهاجران، زرتشتیانی
بودند که پس از انقلاب امپراتوری ساسانی ناگزین ایران را ترک گفته
وراهی هند شدند. ولی چنانکه می‌دانیم همه زرتشتیان از ایران کوچ
نکردند، این مورد در فصل بعد مورد گفتگو قرار خواهد گرفت. اما

۵۳— ضیاء الدین برنسی، همان مأخذ، ص ۱۱

۵۴— عبدالعزیز فهمی، همان مأخذ، ص ۴۴

۵۵— ن.و. پیگولوسکایا و دیگران، همان مأخذ، صص ۱۲ – ۶۱۱

گفته می‌شود کوچهای فردی را آنهایی انجام می‌دادند که طمع مال و زندگی پرآسایش، فیل آنها را به یاد هندوستان می‌انداخته است.^{۵۶} این الگوهای مهاجرتی هم در فصل هشتم بررسی خواهد شد. با این وجود، این نکته را می‌توان به صورت یک فرضیه پیشنهادی، مستقلاً مورد ژرفکاوی قرار داد؛ زیرا درستی و نادرستی آن، موضوعی است که نیاز به تحقیق بیشتری دارد.

نکته دوم اینکه، یافته‌های این پژوهش تاریخی، جامعه‌شناختی، تا اندازه‌ای نظریه «مهاجرت زنجیره‌ای» را تأیید می‌کند. گواینکه نظریه ذکر شده، تحت تأثیر شرایط کوچهای کنونی شکل گرفته است؛ لیکن به نظر می‌رسد در مورد مهاجرتهای سده‌های میانه نیز مصدق داشته است. بویژه در آن زمان که وسائل ارتباطی پیشرفته و رسانه‌های همگانی امروزی وجود نداشت، تنها وسیله اطلاع و انگیزش افراد برای مهاجرت، کسانی بودند که پیش از آنها به آن منطقه کوچ کرده و از شرایط کوچگاه آنها را آگاه می‌ساختند. به عبارت روشنتر، عمدت‌ترین وسیله اطلاع‌رسانی برای انگیزش و تصمیم‌گیری یک شخص برای مهاجرت، کوچ فرد دیگری از آشنايان مستقیم یا غیر مستقیم او بود که پیش از او به آن دیار رفته بود. بویژه گاهی وجود یک فرد سرشناس و قدرتمند در دربار یا صاحب مقام بالای حکومتی و غیر حکومتی که قبل از هند کوچ کرده بود، انگیزه نیرومندی برای مهاجرت افراد دیگر به آن سرزمینیں می‌شد. برای نمونه، وجود شخصی به نام ملک التجار محمود کاوان گیلانی، در دستگاه پادشاهان دکن و عادلشاهیه موجب روی آوردن برخی گیلانیها به دکن شد. حتی گرجستانیها هم به دلگرمی از برخوردار شدن از لطف و کمک او به هند می‌آمدند.^{۵۷}

۵۶— برای نمونه مراجعه کنید به: دکتر علی‌اصغر حکمت، همان مأخذ، صص ۵۷ – ۵۸

۵۷— برای نمونه مراجعه کنید به: محمد قاسم هندوشا (فرشته)، همان مأخذ، جلد دوم، صص ۳ – ۴

فصل ۶

کوچ پارسیان به هند

اجتماع قابل توجهی از زرتشتیان در هند زندگی می‌کنند که به پارسیان شهرت دارند. نیاکان این افراد قرنها پیش از این، گاهی گروهی و گاهی فردی از ایران به آن سرزمین کوچ کرده‌اند. موج حرکت این کوچندگان، در سده هشتم میلادی بر جسته‌ترین نمود خود را یافت ایشان پس از انقراض حکومت ساسانیان و گسترش اسلام از زیستگاه خود ایران راهی هند شدند. تصور می‌رود بخش عمده و اصلی زرتشتیان مهاجر، پس از گسترش اسلام ناگزیر به ترک ایران شدند؛ اما حقایق تاریخی گواهی می‌دهد سالها پیش از آن هم ایرانیان بویژه روحانیون زرتشتی، برای تبلیغ دین یا بازرگانی به هند می‌رفتند و از آن زمان انگاره مهاجرت به آن دیار در ذهن ایرانیان نقش بسته بود. صرفنظر از این اشاره باید درباره این موضوع با تأمل بیشتری داوری کرد.

دکتر تاراچنده محقق هندی خاطرنشان می‌سازد قرنها پیش از مهاجرت گروهی زرتشتیان که به دنبال انقراض ساسانیان صورت گرفت، مغهای زرتشتی به هندرفت و آمد می‌کردند در تاکشیلا و مولتان پیروانی داشتند. وی می‌افزاید اینها در زمان امپراتوری آشوکا به شبه‌قاره آمده

ورسم پرستش آتش و خورشید را انتشار دادند^۱.

کوچ آریاییها به هند در دوران باستان، پیش از این به طور مختصر مورد گفتگو قرار گرفت و دانستیم آن دسته از قبایل آریایی که به هند آمدند با آنها که در مرکز فلات ایران سکونت گزیدند اعتقادات مشترکی داشتند. این اعتقادات در هند مذهب ودایی و در ایران مذهب مزدیسنایی را تشکیل داد. بسیاری از صاحبنظرانی که پیشینه تاریخی کوچ آریاییها و دایی به هند را مطالعه کرده و عناصر مشترک فرهنگی و سنتی آنها را با آریاییها اوستایی ایران مورد بررسی قرار داده‌اند، اعتقاد دارند که شمال پنجاب و منطقه (Bihar) از دیر باز به گونه‌ای ژرف تحت تأثیر پارسیان اهورمزدایی و سایر اقوام ایرانی بوده است^۲.

کوچ زرتشتیان در سده هشتم میلادی:

گذشته از مهاجرتهایی که زرتشتیان ایران در زمان امپراتوری هخامنشی و ساسانی به هند کرده‌اند، تاریخ گواهی می‌دهد پس از برآفتدن دودمان ساسانی و فتح ایران به وسیلهٔ مسلمانان، گروهی از زرتشتیان زادگاه خود ایران را ترک کرده و به هند مهاجرت نمودند، و یا به گفته بعضی منابع به آنجا پناهنده شدند^۳. این کوچ گروهی در نیمهٔ دوم سده هشتم میلادی صورت گرفته است. براساس منابع موجود دربارهٔ شمار این گروه مهاجران نمی‌توان با اطمینان سخنی گفت. بعضی آنها را به عنوان «دستهٔ کوچکی از زرتشتیان» پادکرده^۴ و برخی دیگر

۱- دکتر تاراچنده، «پیوندهای تمدن و فرهنگ هند و ایران»، ترجمهٔ پرویز مهاجر، سخن سال ۱۳۴۳، دورهٔ پانزدهم، شمارهٔ ۱، صص ۳ - ۱۰

2- D.R. Bhandarkar, "The Aryan Immigration Into Eastern India", *The Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol XII, Part II, 1931; and J.J. Modi, "Some Recent Papers on Subjects of Indo - Iranian Interests: A Few Observations", *The Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, 1931, No. 19, pp. 159 - 172.

3- *The Gazetteer of India*, 1973, Vol. I, p. 460

4- شهردان، فرزانگان زرتشتی، ۱۳۳۰ (بیزد گردی)، صص ۴۱ - ۴۳

می‌نویسند، زمانی که اسلام به ایران آمد صدها هزار زرتشتی از ایران کوچ نموده و در سواحل غربی هند سکونت گردیدند^۵. گرچه این کوچ به صورت زنجیره‌ای بوده و مدت‌ها ادامه یافته، ولی بسختی می‌توان قبول کرد که امواج اولیه آن شامل جمعیت‌های چندصد هزار نفری بوده باشند. می‌توان گفت در بین گروههای نخستین کوچندگان، بیشتر افراد نخبه و دستچین شده نظام امپراتوری ساسانی از قبیل زهبران دینی، منجمان و این گونه شخصیت‌های علمی وجود داشته‌اند.

اینوس ترانتسف (Inostrantsev) پژوهش‌های نسبتاً دقیقی درباره مهاجرت زرتشتیان ایران، به هند به عمل آورده است. وی در این تحقیقات بیشتر توجهش براین بوده که کوچندگان مورد بحث از چه نقطه‌ای ایران را ترک گفته، به چه شهری در هند وارد شده‌اند، و کوچ آنها در چه زمانی رخ داده است. از پژوهش‌های وی که بر مبنای گفته‌های بلاذری، حمزه اصفهانی و مانند اینها و نیز با استناد به «قصة سنجان» انجام شده^۶، چنین نتیجه گیری می‌شود:

- ۱- زمان این مهاجرت ظاهراً میانه‌های سده هشتم میلادی بوده است.
- ۲- احتمال زیاد دارد که از سواحل عمان بویژه هرمز و میناب ایران را ترک گفته باشند.
- ۳- پس از یک مسافت سخت در دریای طوفانی، در محلی نزدیکیهای

5- J.L. Nehru, *Discovery of India*, 1956, p. 139.

6- احمدبن یحیی‌البلذري، *فتح البلدان*، ترجمه دکتر آذرناش آذرناش، ۱۳۴۶؛ حمزه بن حسن اصفهانی، *تاریخ یامبران و شاهان*، ترجمه دکتر جعفر شغار، ۱۳۴۶؛ J.J. Modi, *A Few Events in the Early History of Parsis and Their Dates*, 1903 اصل قصه سنجان، داستان منظومی از مهاجرت زرتشتیان بهند است که موبدی بهنام بهمن پور کیقباد پور هرمزدیار سروده است - در سال ۹۶۹ یزد گردی یا ۱۶۰۰ میلادی. در همین منظومه آمده است که آنها پس از رسیدن به گجرات قطعه زمینی به آنها داده شد که جنگل و بیابان بود. آنجا را آباد کردند و نام «سنجان» بر آن نهادند. گویا قبل از چهار آبادی بهنام سنجان در خراسان بزرگ وجود داشته است.

شہر دیب یادیو Diu در هند توقف کردند.^۷

در سال ۶۵۱ میلادی قسمت اعظم ایران و حتی خراسان به تصرف مسلمانان در آمد، حکومت ساسانیان که چند سالی در حالت ضعف بهم پاشیدگی بود، بکلی منقرض گردید. دین زرتشتی تقریباً در سراسر دوران امپراتوری ساسانی دین رسمی کشور بود، گاهی موبدان پس از شاه قدرتمندترین مقامهای مملکتی بودند. در اوآخر دوره امپراتوری ساسانی گرچه این دین ظاهرآ قدرت و شوکت خود را حفظ کرده ولی در واقع اهمیت دیرین خود را از دست داده بود. لازم به یادآوری است که پس از انقراض دودمان ساسانیان و گسترش اسلام در ایران، بسیاری از پیروان زرتشت همچنان بر عقاید خویش پای بند ماندند. بن اساس برخی منابع از جمله استخری، تا سده دهم میلادی بیشتر مردم پارس زرتشتی بودند و به حکومت اسلامی جزیه می‌پرداختند. از تحقیقات موجود چنین بر می‌آید که پس از برچیده شدن پادشاهی ساسانی و گسترش اسلام در ایران، زرتشتیان به طور کلی به سه دسته تقسیم شدند:

(۱) عده‌ای اسلام آورده‌اند، (۲) دستهٔ دیگر به کیش اجدادی خود باقی مانده و با پرداخت جزیه در ایران زندگی کرده‌اند. زرتشتیان امروز ایران، بازماندگان همین دسته‌اند. (۳) دستهٔ سوم آنها بیی بودند که از ایران کوچ کرده و بیشترشان به شبکه‌های هندوپاکستان رفتند. اینها از طبقه بالای جامعه ایرانی، یعنی از بزرگزادگان پارتی و شاهزادگان ساسانی بودند، که در خراسان پرگزندگی می‌کردند.^۸

به نظر می‌رسد سیستان و کرمان، پس از خراسان و سایر مناطق ایران به تسخیر مسلمانان در آمد. به گفتهٔ بلاذری، به دنبال فتح سیرجان

7- Inostrantsev, "The Emigration of the Parsis to India and The Musulman World in the Middle of the Century", Traslated by L. Bogdanov, *Journal of the K.R. Coma Oriental Institute*, 1922, No. 1. pp. 33 - 70; and C. Inostrantsev, "Baladuri and Hamza Isfahani on the Migartion of the Parsees", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1938, pp. 84 - 7

8- دکتر فرهاد آبادانی، «سهم پارسیان هندوستان در نگهداری فرهنگ ایران»، هنر و مردم، دوره ۱۶، سال ۱۳۵۶، شماره ۱۸۱، صص ۵۵ - ۶۴

به وسیله اعراب، بسیاری از پارسیان از آن شهر کوچ کرده و به شهرهای جنوبی‌تر از قبیل قفقas رفتند. بتدریج که شهرهای کرمان یکی پس از دیگری تسخیر شد، گروه‌عظمی از پارسیان به هرمن آمده به کشتی‌ها نشستند و راه گریز در پیش گرفتند.^۹ از منابع دیگر چنین استنباط می‌شود که مهاجران زرتشتی در بادی‌امن به ولایت «قهستان» رفتند و پس از یک قرن به هرمن کوچ کرده و پانزده سال در هرمن ماندند و بالاخره روانه هندوستان شدند.^{۱۰} در مورد قهستان که فارسی آن کهستان، کوهستان است یادآوری می‌شود که در ایران مکانهایی چند به این نام معروف است. در لغت نامه دهخدا، سه منطقه به نام «قهستان» شناخته شده، یکی در منطقه قم، دیگری در جنوب خراسان، و سومی در نزدیکی سیرجان است. بعضی محققان توجه اند که در این زمینه کرده و گاهی می‌گویند زرتشتیان از قهستان در شرق ایران یا از شمال ایران راهی جنوب یعنی هرمن شدند. برپایه تحقیقات اینوس ترانتسف، قهستان منطقه‌نسبتاً وسیعی بین خراسان و کرمان بوده. این ناحیه کوهستانی در سر راه تجارتی هند به ایران قرار داشته است.

احتمال دارد بسیاری از زرتشتیان ناراضی بوضعیت‌های رده‌های بالا مدتی طولانی در مناطق مختلف ایران سرگردان زندگی می‌کرده‌اند. در برخی مناطق کوهستانی و دورافتاده آثاری از قلعه‌ها یا آتشکده‌های ویران وجود دارد که ممکن است مأمن این گونه زرتشتیان بوده باشد. برای نمونه در مناطق کوهستانی آباده در فارس قلعه‌هایی چند وجود دارد که به نام قلعه گبری معروفند و محل زندگی زرتشتیان پیش از اسلام و صدر اسلام بوده است. این قلعه‌ها محلهایی امن و قابل

۹- احمدبن یحیی‌البلذری، فتوح البلدان، بخش مربوط به ایران، ترجمه دکتر آذر قاش

آذرنوش، ۱۳۴۶، صص ۶۶ - ۲۶۴

۱۰- پرسی سایکسی، سفرنامه ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار میل در ایران، ترجمه حسین سادات نوری، ۱۳۳۶، صص ۱۴ - ۳۱۲. البته منبع اصلی این اطلاعات همان «قصه سنجان» است.

دفاع بوده‌اند. گویا هنوز پل دفاعی دو قلعه در آباده سالم باقی مانده است. قرار گرفتن این قلعه‌ها بر فراز قله‌های بلند کوهستانی، نشانه‌ای از ویژگی تدافعی محل می‌باشد.^{۱۱} در برخی روستاهای اطراف کاشان و در دامنه کوهها و در مناطق نسبتاً دور افتاده مثل ایيانه، آثاری از آتشکده‌های باستانی وجود دارد که شاید بقایای مأمن این گونه زرتشتیان سرگردان بوده باشد. بدیهی است این گمانه‌ای است که نیاز به تحقیقات دقیق‌تر دارد.

نخستین دسته از کوچندگان زرتشتی پس از اقامت چند ساله در هرمز، در نیمه سده هشتم از طریق دریا به سوی هند روانه شدند. برخی منابع گویای آنتد که کوچ مزبور در دهه سالهای ۷۶۰ میلادی صورت گرفته است.^{۱۲} این کوچندگان نخست به شهر یا بندرگاه دیو Diu رسیدند و برای اقامت رهسپار سنجان Sanjan در گجرات شدند. پارسیان مهاجر پس از چندی که بعضی می‌گویند دو قرن به طول انجامیده، از گجرات به مناطق دیگر هند از جمله بیکانو، بروچ، نوساری، سورت و بالاخره به اود رفتند و آتش مقدس را در آنجا برپای داشتند، هنوز هم این آتش در اود (Awadh) وجود دارد و مورد پرستش پارسیان هند است.

چرا این کوچندگان به هند رفتند؟

در هر الگوی کوچ، مهاجر برای گزینش مقصد یا کوچگاه خویش، کم و بیش از خواست و اراده خود پیروی می‌کند. یعنی هر اندازه عنصر اجبار در جریان کوچ نیرومند باشد، باز هم احتمالاً اراده کوچنده در گزینش کوچگاه تأثیر خواهد داشت. بدیهی است این نظریه شامل تبعید یا مهاجر تهای صرفاً سیاسی نمی‌شود که تنها یک مجازات به شمار آمده و فرد در گزینش آن تقریباً هیچ اراده‌ای ندارد. مهاجران زرتشتی شرایط

۱۱- جمشید صداقت کیش، بازیهای محلی آباده، ۱۳۶۰، صص ۲۶ - ۲۷

12- The Gazetteer of India, Vol. 1, p. 460.

زندگی در ایران را برخود تنگ می‌دیدند و خواهی تخواهی پس از چندی تحمل سرگردانی، تصمیم به مهاجرت از ایران را گرفتند. در این موقعیت باید دید چرا هند را برگردیدند؟ علاوه بر اینکه سرزمین هند را به عنوان اقلیمی مهاجر پذیر شناختیم، در زمینه گرینش پارسیان مهاجر، لاقل سه دلیل عمدۀ را می‌توان ارائه داد:

نخست اینکه امپراتوری هخامنشی و ساسانی بخش قابل توجهی از هند را زیر سلطه داشتند و این سلطه سیاسی موجب گسترش روابط فرهنگی و علمی و اقتصادی بین دو منطقه گردیده بود و به اصطلاح می‌توان گفت بسیاری از مردم ایران راه هند را خوب یادگرفته بودند. برای نمونه مأموریت هیأتی به سرپرستی برزویه طبیب به آن کشور و داستان به ارمغان آوردن کتاب کلیله و دمنه و بازی شطرنج نشانه‌ای از روابط یادشده است. هند برای مردم ایران بویژه درباریان نسبتاً شناخته شده بود. دوم اینکه در اثر سوابق دینی‌های وجود عناصر مشترک فرهنگی بین مردم این دوسرزمین، شرایط آشنایی و علاقمندی به هند قرنها پیش از این در ذهن ایرانیان شکل گرفته بود چنانکه گفته شد چندی پیش از این کوچ، برخی موبدان زرتشتی به هند رفته و تخم دین بهی را در آن سرزمین کاشته بودند و پیروانی برای خود داشتند. دلیل سوم اینکه کوچندگان زرتشتی ظاهرآ با گسترش اسلام ناچار به کوچ از ایران شدند. مناطق غرب ایران و شبه جزیره عرب در جنوب خلیج فارس تقریباً همه عرب زبان و زیر نفوذ اسلام بودند. شمال ایران تاخر اسان را هم مسلمانان فتح کرده بودند. به این ترتیب تنها راه شرق و قسمتی از جنوب برای ایشان باز بود چنانکه آنها هم تقریباً از گوشۀ جنوب شرقی ایران، اقدام به مهاجرت کردند و راهی دیار شرق شدند. بنابراین منطقی‌ترین و عملی‌ترین و شاید تنها گرینش نسبتاً مطلوب آنها هند بود.

از برخی منابع چنین بر می‌آید که شمار اندکی از زرتشتیان به فراسوی هند، یعنی به چین رفته‌اند. در شهر «سیان» چین، سنگ قبری

کشف شده که تاریخ ۲۴۰ یزدگردی یا قرن نهم میلادی را دارد. این قبر متعلق به دختر یکی از بزرگزادگان ایرانی است که در زمان حمله اعراب به چین پناهنده شده است^{۱۳}. تعدادی از کوچندگان زرتشتی همراه آفریقا را در پیش گرفته و در شرق آن قاره نزدیک جزیره زنگبار سکونت گزیدند^{۱۴}.

پارسیان چرا از ایران کوچ کردند؟

دانستیم که عوامل رباينده و جاذب موجود در هند برای پارسیان مهاجر چه بودند که روانه آن دیار شدند. در این گفتگو می‌خواهیم بدانیم تیروهای دافع در ایران کدام بودند که آنها را وادار به جلای وطن کردند. برای اینکه عوامل موجود در ایران سده هفتم و هشتم میلادی که پارسیان را وادار به کوچ کرد بهتر بشناسیم، ضروری است هرچه دقیقتر از شرایط تاریخی و اجتماعی آن زمان آگاهی پیدا کرده و از قضاویت شتابزده بپرهیزیم.

منابع تاریخی ایران درباره اشرافیت ساسانی به بیانهای مختلف گفتگو کرده‌اند. برای نمونه، در زمان انسویروان، اختلاف طبقاتی بین مردم به حد اعلای خود رسید. به گفته کریستین سن، بیشتر قوانین اصلاحی خسرو انسویروان به نفع خزانه دولت بود تا به نفع رعیت. طبقه عامه یا توده مردم مانند قرون گذشته در نادانی و تحمل مصائب زندگی می‌کردند^{۱۵}. پادشاهی ساسانی سخت به قدرت موبدان زرتشتی تکیه نداشت. همین موبدان بودند که تاریخ را آن گونه که می‌خواستند تنظیم نمودند. چنانکه انسویروان را که با آنها همراه بود «عادل» نامیدند و یزدگرد اول را که به پیروان سایر ادیان بادیده گذشت و اغماض

۱۳- پرویز نائل خانلری، تاریخ زبان فارسی، جلد دوم، ۱۳۵۴، ص ۷۵

۱۴- عبدالسلام عبدالعزیز فهمی، ایرانیها در شرق آفریقا، ۱۳۵۷، ص ۱۶

۱۵- کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمه، چاپ چهارم، ۱۳۵۱

می‌نگریست و به موبدان اعتنای فراوانی نمی‌نمود، «بزهگر» نامیدند.^{۱۶} شک نیست که اقتدار بیشتر پادشاهان ساسانی متکی به رهبران دین زرتشتی بود. بنیانگذار حکومت دودمان ساسانی، مغی بود که در معبد ناهید در استخر مقام ممتازی داشت. کاهنان و موبدان زرتشتی در دستگاه امپراتوری ساسانی مقام مهم و پرنفوذی داشتند. این گروه نه تنها در رأس امور مذهبی بودند، بلکه سازمانهای آموزشی و قضایی و نجوم در اختیار آنها بوده همینها بودند که نابرابریهای اجتماعی را که امپراتوری قدرتمند ساسانی به وجود آورده بود، توجیه می‌کردند.^{۱۷} راوندی برایه گفته‌های آگاسیاس که معاصر ساساتیان بود به تشریح قدرت موبدان و رهبران زرتشتی پرداخته و می‌نویسد: همه امور مملکتی به مشورت و پیش‌بینی ایشان ترتیب داده می‌شد. علی‌الخصوص کفایت مهمات همه کسانی که معامله و محاکمه‌ای داشتند به دست آنها سرو صورت داده می‌شد. هرچه می‌گذشت به موجب رأی و قرار آنها جریان پیدا می‌کرد. هیچ امری وجهش رعی نداشت مگر آنکه مغی آن را تصدیق و تصویب کند. معان اقتدار روحانی داشتند. دولت، ایشان را حاکم بر جان و مال و عرض مردم کرده بود.^{۱۸} موبدان مذهب زرتشتی که در ردۀ دوم و سوم رهبری دینی قرار داشتند، با عوام مردم در رابطه بودند و در زندگی آنها دخالت می‌کردند. این دخالت موجب ثارضایتی مردم می‌شد. از این‌رو نهضتها مردم ضرورتاً رنگ مذهبی یا گرایش به دین نوینی داشت.^{۱۹} گواینکه اقتدار شاهنشاهی ساسانی واژجمله رکن دینی آن در سالهای آخر روبرویه ضعف آشکار نهاده بود و شاید این زمینه

۱۶- ادوارد براؤن، *تاریخ ادبی ایران*، جلد اول، ترجمه علی پاشا صالح، ۱۳۵۶، ص. ۲۴۶

17- K.H. Nizami, Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century, 1974, p. 11

۱۸- مرتضی راوندی، *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد اول چاپ چهارم، ۱۳۵۶، ص. ۶۹۸

۱۹- ن. و پیکولوسکایا و دیگران، *تاریخ ایران*، ترجمه گریم کشاورز، چاپ چهارم، ۱۳۵۴، ص. ۸۵

اجتماعی، خود موجبی برای پذیرش اسلام از سوی مردم عادی ایران بوده باشد، شواهدی وجود دارد که حتی پیش از گسترش اسلام در ایران و در اوآخر دوره ساسانی که قدرت موبدان کاهاش یافته بود، موبدان زرتشتی نمی‌توانستند براحتی در میان مردم زندگی کنند. رشید شهمردان نویسندهٔ زرتشتی عقیده دارد: صد سال پیش از حمله اعراب به ایران، گروهی از زرتشتیان کوچ‌نشینی را اختیار کردند. برخی در جاهای گمنام ایران از جمله کوهستانها سکونت گزیدند. به عقیده وی این فرزانگان از عالم غیب آگاهی داشتند و می‌دانستند که در آینده‌ای نزدیک آین زرتشت مورد حمله قرار می‌گیرد. از این‌رو برای نجات دین‌بهی پیش از وقوع هر رویداد سهمگین، اقدام به مهاجرت کردند.^{۲۰}

کوچ عمدهٔ زرتشتیان به هند که موضوع این گفتار است، پس از انراض دودمان ساسانی و گسترش اسلام در ایران صورت گرفت. به عبارت دقیق‌تر کمی پیش از یک قرن که از ماجراهای فوق گذشت، کوچ گروهی پارسیان روی داد. از مطالعهٔ منابع تاریخی‌چنین استنباط می‌شود که به دنبال فشارهای خلافی بنی‌امیه، مقاومت‌هایی از سوی ایرانیان برعلیه آنها صورت گرفت. قیام ابو‌مسلم خراسانی نمود بارزی از این وضعیت بود. میدانیم که ابو‌مسلم در انراض دودمان خلافت اموی و بنی‌انگذاری خلافت بنی‌عباس به جای آن، نقش بسیار مهمی بازی کرد. در آستانهٔ سازمان یافتن خلافت عباسی، ابو‌مسلم قدرت فراوانی داشت و شخصیت بارز تحولات آن زمان بود. بالا گرفتن قدرت ابو‌مسلم موجب نگرانی منصور دومین خلیفهٔ عباسی شد، تا جایی که با دسیسهٔ خلیفه، ابو‌مسلم را در سال ۱۳۷ هـ. ق ناجوانمردانه کشتد و این امر موجب شورش سربازان ابو‌مسلم در ایران گردید. سرکردگی بخش عمده‌ای از این سربازان بر عهدهٔ سنیاد، سردار زرتشتی‌مذهب ابو‌مسلم بود. سربازان خلیفهٔ عباسی در سال ۱۳۷ هـ. ق (۷۵۴ میلادی) این قیام را سرکوب

۲۰— رشید شهمردان، فرزانگان زرتشتی، ۱۳۳۰ یزدگردی، ۱۳۴۰ شمسی، ص ۳۳۶

کرده، و سپباد را به قتل رسانیدند. به نظر می‌رسد که لشکریان خلیفه همچنان پیش راندند تا تمامی خراسان را زیر سلطه خود آورده و آهنگهای مخالف را خاموش کردند. در اوج این جریان مهاجرت زرتشتیان از کهستان در جنوب خراسان به هرمز صورت گرفت.^{۲۱} می‌گویند، پارسیان حدود پانزده سال در هرمز، ماندند، سپس ناگزیر به قصد هند، سرزمین مادری خود را برای همیشه ترک گفتند. این نکته را باید اضافه کرد که علت واقعی کوچ پارسیان به هند، تنها اجبار سیاسی نبود. ظاهرآ چنین می‌نماید، پارسیانی که در هرمز ماندگار شده بودند بیشتر شغل بازرگانی داشتند. محدودیتهای سیاسی، دامنه فعالیتهای تجاری آنها را به همان منطقه جنوب ایران و هرمز محدود کرده بود، از سوی دیگر بغداد هم که در همین سالها ساخته شد، به صورت منطقه عمدۀ داد و ستد تجارت بین‌المللی آن زمان درآمد و بازار هرمز را تحت تأثیر قرار داد و آن را به کسادی کشاند. به این دلیل نیز امکان زندگی برای زرتشتیان در آنجا تنگ شده بود.^{۲۲}

گمان می‌رود نخستین گروه از زرتشتیان که در نیمه دوم سده هشتم میلادی به هند کوچ کردند بیشتر شامل نخبگان زرتشتی رهبران مذهبی، بازرگانان، منجمان و مانند اینها بودند. اینوس ترانت سف می‌نویسد: آنها بی مجبور شدن ایران را ترک کنند که به دین زرتشتی و بازماندگان دودمان ساسانی وفادار باقی مانده و می‌خواستند به این وسیله استقلال مذهبی و فرهنگی خود را حفظ کنند.^{۲۳} بسیاری از زرتشتیان که در ردیف افراد معمولی و توده مردم بودند، در ایران ماندگار شدند. در برخی منابع آمده است تا دو سه قرن پس از اضمحلال شاهنشاهی ساسانی، زرتشتیان در ایران زندگی می‌کردند و تحت فشار حکومت اسلامی نبودند؛ حتی گفته می‌شود با آنها به احترام رفتار

21- Inostrantsev, *op. cit*, 1922, p. 70.

22- *Ibid.*

23- *Ibid*, p. 39

می‌شد^{۲۴}. براساس منابع موجود، در سال ۸۸۱ میلادی (۲۶۸ ه. ق)، عده زرتشتیان در ایران بسیار فراوان بوده و در شهرهایی چون کرمان، شیراز، سیرجان، ری و سرخس در آرامش زندگی می‌کردند^{۲۵}. به گفته شهمردان، زرتشتیان از سوی ایرانیان تازه مسلمان شده بیشتر اذیت و آزار می‌دیدند. گاهی برداشت‌های متفاوتی در این زمینه به چشم می‌خورد. در نامه‌ای که چندتن از زرتشتیان ساکن ایران در سال ۸۵۷ میلادی به پارسیان ساکن سورت و نوساری هندوستان می‌نویسند از وضع ناسامان خود در ایران گلایه نموده و بیان می‌کنند که هیچگاه روزگاری به این دشواری و بدی نداشته‌اند^{۲۶}. جای تأمل است که این گروه از نظر موقعیت اجتماعی در زمرة کدام افرادی در ایران بوده‌اند.

وضعیت زندگی پارسیان هند:

در حال حاضر منبع علمی و قانع کننده‌ای در دسترس نداریم که بدانیم پارسیان پس از مهاجرت به هند در کوچگاه با چه مشکلاتی روبرو بودند. این را میدانیم، آنها پس از اقامتی در حدود ۱۹ سال در دیو، رهسپار سنجان در گجرات شدند. مجید‌یکتایی می‌نویسد: مهاجرت زرتشتیان بیشتر برای بازرگانی بوده است^{۲۷}. ولی در همان مبحث مکرراً یادآوری می‌کند که زرتشتیان در هند به کشاورزی، ماهیگیری و کارهای صنعتی از قبیل کشتی‌سازی و بافندگی اشتغال داشتند. رشید شهمردان در اشاره‌ای که درباره زرتشتیان در سال ۸۸۱ دارد، پس از اظهار رضایت نسبی از وضعیت زرتشتیان ساکن ایران می‌نویسد، پارسیان و همدینان آنها در هند با رحمت و تکاپو زندگی خود را اداره

۲۴ - رشید شهمردان، همان مأخذ، ص ۲۱

۲۵ - همین مأخذ، ص ۸

۲۶ - مجید یکتایی، نفوذ فرهنگ و تمدن ایران و اسلام در سرزمین هند و پاکستان، ۱۳۵۳، ص ۱۱۵

۲۷ - مجید یکتایی، همان منبع، ص ۱۱۱

می کردند.^{۲۸} افرادی چون استخری و ابوریحان بیرونی، گویا توجه چندانی به اجتماع پارسیان نداشته‌اند. استخری به طور گذرا به وجود زرتشتیان در هند اشاره کرده می‌نویسد: «اکنون بنگاریم صورت ولایت سند... غالب این اقلیم [را] گران دارند، و بیشتر شهرهای این اقلیم کافران و بتپستان دارند و ذکر ایشان را فایده نیست^{۲۹}! مارکوپولو که در سالهای پایانی سده سیزدهم میلادی در هند بوده، از بازرگانان پارسی در هند یاد کرده و می‌گوید آنها کالاهای صادراتی به عدن و اسکندریه می‌فرستند.^{۳۰}

بیشتر جهانگردان ایرانی و اروپایی که در سده‌های نوزدهم و بیستم از هند دیدن کرده و اشاره‌هایی درباره پارسیان هند دارند، از زندگی آسوده و ثروت قابل توجه آنها گفتگو می‌کنند. فرانکلین می‌نویسد تعداد زیادی از مهاجرانی که از گجرات به بمبئی آمده‌اند اصولاً ایرانی و از اعقاب گبرها هستند. بیشتر بازرگانان هند، بویژه در بمبئی از پیروان این دین هستند. آنها خیلی ثروتمندند و تمام تجارت شهر را در دست دارند.^{۳۱}.

جهانگرد دیگر اروپایی ضمن اینکه از نژاد دورگه پارسیان هند گفتگو نموده، می‌گوید زرتشتیان ساکن این سرزمین بیشتر به شغل کشاورزی و بازرگانی اشتغال داشته و ملاکین و تجار معتبری از میان آنها برخاسته است^{۳۲} همچنین در سفرنامه مسیر طالبی اشاره شده است که آنها هزارو یکصد سال قبل از ایران به هند رفته‌اند و بیشتر در بمبئی و سورت زندگی می‌کنند و زندگی پرآسایشی دارند درآمد روزانه

۲۸— رشید شهردان، همان منبع، ص ۸

۲۹— مارکوپولو، سفرنامه مارکوپولو، ترجمه حبیب‌الله صحیحی، ۱۳۵۰، ص ۲۸۲

۳۰— ابواسحق استخری، مسالک‌الممالک، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۴۷، ص ۱۴۶

۳۱— ویلیام فرانکلین، مشاهدات سفر از بنگال بدایران، ترجمه محسن جاویدان، ۱۳۵۸

ص ۱۰

۳۲— پرسی سایکس، همان منبع، ص ۲۳۲

آنها به نظر نویسنده بسیار چشمگیر بوده است.^{۳۳} در یکی دیگر از سفرنامه‌های دوران قاجاریه آمده است، «طایفه گبر زردشتی که آنها را در بمبئی فارسی می‌نامند، بسیار مردمان پاک و پاکیزه و خوش لباس و تمیز می‌باشند. مردھای آنها کلاه سیاه از کاغذ بر سر می‌گذارند، شبیه به کلاههای قدیم ایرانی و قبای سفید دربر می‌کنند و زنهای آنها لباس ابریشمی خوب و الوان می‌پوشند و سر آنها باز است و یک پارچه نازک بر سر می‌اندازند. سلسله فارسی در بمبئی بسیار محترم و معتر و مردمان با دولت و مکنت بسیار دارند. مردمان فارسی در بمبئی ابدآ فعلگی و کسب پست و گدازی نمی‌کنند. اگر گدازی از مملکت خارج بیاید به او دستگیری می‌کنند و او را آسوده می‌نمایند.»^{۳۴}

معمولًا جوانها و مردانی که از زادگاه خود به شهر یا کشور دیگری کوچ می‌کنند، گامبگاه به طور مرتب برای بستگان خود پول می‌فرستند تا زندگی خود را اداره کنند. گویی در میان زرتشتیان کوچنده نیز این رویه کم و بیش از دیرباز معمول بوده است. دکتر پولاك می‌نویسد: پارسیان هند هر سال مقادیر معتنابهی پول برای زرتشتیهای ایران می‌فرستند تا بتوانند باج لازم را به حکام پیردازنند.^{۳۵} این نکته‌را یادآوری می‌کنیم که پارسیان، کوچ خانوادگی کرده و کمتر احتمال داشت خویشاوند درجه اولی در ایران داشته باشند تا برای او پول بفرستند بلکه بیشتر به همکیشان و آشنايان خود کمکهای مالی می‌نمودند که احتمالاً این کمکها حالتی سازمان یافته پیدا کرده است. برخی عناصر فرهنگی پارسیان هم مانند هر قوم کوچنده، در اثر

^{۳۳} میرزا ابوطالب اصفهانی، همیش طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب‌خان، به کوشش حسین خدیوچم، ۱۳۵۲، ص ۴۴۳

^{۳۴} حاجی محمدعلی پیرزاده، سفرنامه حاجی پیرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرما میان، ۱۳۶۰ ص ص ۱۳۰ - ۱۳۱

^{۳۵} ی.ا. پولاك، سفرنامه پولاك یا «ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهانداری، ۱۳۶۱، ص ۳۱

نفوذ فرهنگ کوچکاه، به دست فراموشی سپرده شده است و برخی تا حدود زیادی حفظ گردیده و بعضی از آنها دچار دگرگونی شده است. از منابع موجود چنین بر می‌آید آنها به زبان فارسی، هندی و گجراتی و بعضی به انگلیسی صحبت می‌کنند. بسیاری از آنها فارسی را بکلی فراموش کرده ولی مذهب نیاکانی خود را همچنان نگه داشته‌اند. ازدواج در پارسیان هند، هنوز بیشتر به صورت درونگروهی صورت می‌گیرد، و از این‌رو تا حدودی تزاد آنها محفوظ مانده است. اینوس ترانست سف می‌نویسد، اینک پارسیان هند یک کلنی مذهبی – بازرگانی مشخصی هستند گرچه شمار آنها چندان زیاد نیست اما ویژگیهای قومی و فرهنگی خود را حفظ کرده‌اند.^{۳۶} نهرو در کتاب کشف هند که در سال ۱۹۵۶ انتشار یافته می‌نویسد: جمعیت پارسیان هند به حدود یکصد هزار نفر می‌رسد. آنها هم اکنون بیشتر صاحبان صنایع هستند.^{۳۷} بیشتر پارسیان ساکن بمبئی و حومه آن بوده و عموماً مشاغل خوب و وضعیت مرفه‌ی دارند. شرکت تاتا Tata، کارخانه مهم ذوب فولاد و آهن در جمشیدپور متعلق به پارسیان است.^{۳۸} طبق تازه‌ترین اطلاعات، ۱۵۰۰۰ نفر از جمعیت ۶۰۰ میلیونی هند، زرتشتی هستند.^{۳۹}

کوچهای بعدی زرتشتیان:

اجتماع پارسیها در گجرات به وسیله امواج بعدی کوچندگان زرتشتی تقویت گردید و روبه فزونی نهاد. گرچه ب福德اد به صورت یک قطب بازرگانی در مقابل هرمز درآمد، اما موقعیت بازرگانی هرمز بکلی از هم پاشیده نشد؛ و روابط تجاری بین بنادر غربی هند و هرمز – گاهی پر رونق و گاهی هم کم رونق – همچنان ادامه یافت. در سده‌های

36- C. Inostrantsev, *op. cit*, 1922, p. 39

37- J.L. Nehru, *Discovery of India*, 1956, p. 139

۳۸- علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ۱۳۳۷، ص ۲۲۲

۳۹- اقتباس از اطلس Reader's Digest، تجدیدنظر شده در سال ۱۹۷۸.

یازدهم و دوازدهم در زمان سلجوقیان هرمز و جیرفت بازار داد و ستد بین‌المللی بوده و بازرگانان هندی، چینی، عرب و زنگباری و نقاط مختلف آسیای صغیر در این بازار به تجارت مشغول بودند. بنابراین ارتباط بین ایران و هند به‌طور مستمر برقرار بوده است.^{۴۰}.

در اثر یورش سهمگین مغول زرتشتیان هم آسیب فراوان دیدند. بسیاری کشته شدند و آنها که توانستند به هند گریختند. پس از حمله مغول ادبیات مزدیسا به گونه‌ای در ایران نابود گشت که اگر کسی می‌خواست در این زمینه تحقیقی کند ناچار می‌بایست به هند برود.^{۴۱}. در دوره حکومت صفویان فشار زندگی بر زرتشتیان شدیدتر شد و جمعیت زرتشتیان ایران کاهش چشمگیری یافت. چنانکه شماریک میلیون زرتشتیان در آغاز حکومت صفویان در اوایل دوره قاجاریه به ۳۲ هزار نفر رسید.^{۴۲}. در همین زمان هند و دستگاه حکومتی تیموریان، پذیرای مهاجران زرتشتی بودند. چنانکه دستور نوشیروان کرمانی از سوی اکبر شاه به هند دعوت شد.^{۴۳}.

جمعیت زرتشتیان ایران در دوران قاجاریه همچنان کاهش چشمگیری می‌یافت و این نشانه مهاجرت بی‌دریبی آنان از ایران است. پیرزاده می‌گوید: در سال ۱۳۰ ه. ق (۱۸۸۵ میلادی) که وی در بمبئی توقفداشته، دویست خانوار زرتشتی از دست معدل‌الملک‌شیرازی حاکم بیزد، از آن شهر فرار کردند و به بمبئی روی آوردند و ادامه می‌دهد که پارسیان هند این نورسیدگان را جمع‌آوری نموده، جا و مکان دادند و هر کدام را به کاری مشغول داشتند.^{۴۴}. یکی از محققان زرتشتی در سال ۱۲۷۱ شمسی (۱۸۹۱ میلادی) سرشماری دقیقی از زرتشتیان ایران به

40- C. Inostrantsev, *op. cit*, pp. 2 - 41.

۴۱- محمد تقی بهار، سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نظر فارسی، جلد اول، چاپ چهارم، ۱۳۰۵ صص ۸ - ۱۴۷

۴۲- رشید شهردان، همان منبع، ص ۱۲

۴۳- مجید یکتایی، همان منبع، ص ۱۱۱

۴۴- حاج محمدعلی پیرزاده، همان منبع، ص ۱۳۱

عمل آورده و جمعیت آنها را ۹۲۶۹ نفر سرشماری نمود در سال ۱۳۲۹ شمسی جمعیت زرتشتیان ایران ۱۲۸۰۰ نفر^۴ و براساس سرشماری سال ۱۳۵۵ جمعیت این اقلیت مذهبی ۲۱۳۶۲ نفر شمارش شده است.

خلاصه و نتیجه‌گیری

هدف اصلی مطرح نمودن این گفتار پیدا کردن شاهد تاریخی برای تأیید گفته‌های نظری فصل اول و دوم این کتاب بود. علاوه بر اینکه هند اصولا سرزمینی «مهاجرپذیر» بوده عوامل مناسب دیگر نیز برای گزینش هند از سوی پارسیان وجود داشته است. مشترکات فرهنگی بین اقوام ایران و هند باستان، وجود بعضی عناصر مشترک سنتی، دینی، تاریخی و سیاسی، پیش از کوچ زرتشتیان در تصمیم گیری آنها نسبت به تعیین کوچگاه مؤثر بوده است. از سویی چون روابط بازرگانی از طریق دریا و خشکی از قرنها پیش بین دومنطقه برقرار بوده، بنابر این ته تنها مقصد کوچ، بلکه جهت و راه رسیدن به کوچگاه هم برای آنها چندان بیگانه نبوده است. به این ترتیب چرا ای گرایش کوچندگان زرتشتی به سرزمین هند تاحدود زیادی روشن می‌شود. در مورد عوامل دافع موجود در ایران که گروه نخستین کوچندگان را وادر به ترک ایران کرد، بحث شد.

موقعیت اجتماعی این دسته از کوچندگان به گونه‌ای بود که عوامل دافع در ایران آنها را تحت تأثیر و فشار بیشتر قرار می‌داد. اینوس ترانست سف که در مورد تاریخ باستان و تاریخ قرون میانه ایران ژرفکاویهای دقیقی به عمل آورده می‌نویسد در سده هشتم میلادی، بزرگزادگان ساسانی همراه با تعلقات مذهبی خود ناچار بودند در مکانی خارج از ایران زندگی کنند و برای آنها جایی بهتر از هند وجود نداشت. از سایر منابع هم چنین بر می‌آید که نخستین گروه مهاجران

زرتشتی، شامل نخبگان دینی، بازرگانان، منجمین و اهل علم و قلم بودند. نتیجه اینکه چنین افرادی زیاد هم به استقبال خطر نرفتند. آنها استعداد مادی و فکری نسبتاً رضایت‌بخشی داشتند. شگفت نیست که پس از چندی تحمل زحمات راه و کوشش در سازگاری با محیط طبیعی و اجتماعی کوچگاه، توانستند از استعدادهای مادی و فکری خود برای پیریزی زندگی تازه‌ای استفاده کنند.

مهاجران زرتشتی که در میانه سده هشتم میلادی به هند کوچ کردند، علاوه بر وجود عناصر آشنای فرهنگی در هند و ویژگیهای مهاجر پذیری فکری و عملی موجود در آن سرزمین، چون دسته جمعی کوچ کرده بودند و انسجام و یگانگی گروهی خود را حفظ نمودند و ناچار نشدنند که در مرحله مانند گردی، تمام عناصر فرهنگی خود را زیر پا بگذارند. از این رو رفته رفته توانستند در زندگی اجتماعی کوچگاه جاییافتند و نه تنها زندگی خود را اداره کنند، بلکه موجب تشویق دیگر همکیشان خود در ایران شدند که آنها هم در موقع مقتضی یا در زمانی که شرایط زندگی در ایران برایشان تنگ شد، کوله‌بار خود را بسته و راهی هند شوند.

این وضعیت، نظریه مهاجرت زنجیره‌ای را که بدان اشاره شد مورد تأیید قرار می‌دهد. دانستیم که پس از مهاجرت گروهی نخستین دسته زرتشتیان و استقرارشان در هند، گاه بگاه دسته‌هایی دیگر از پیروان این دین همچون دانه‌های زنجیر پا جای پای گروه قبلی گذاشته و تازمان حکومت قاجاریه شاهد مهاجرت گروهی پارسیان به هند هستیم. زندگی آسوده و مرفه گروههای قبلی و انسجام گروهی و قومی آنها، موجب می‌شد گروههای بعدی هنگامی که به هند می‌رسیدند بدون نیاز به تلاش بیشتر و یا مواجه شدن با خطرها در آنجا از همیاری پارسیان پیشین برخوردار شوند. چنین شرایطی در شکل‌گیری و حرکت دانه‌های بعدی زنجیر مهاجرت، مؤثر می‌شد.

فصل ۷

کوچهای فردی و گروهی ایرانیان مسلمان به هند

«از بس سخنسرای ز ایران به هند رفت
دھلی و اگرہ گشت ری و اصفهان هند»
رشید یاسی

کوچ اقوام ایرانی به شبه قاره هند و پاکستان پیشینهٔ تاریخی دیرینه دارد، در گفتار قبل نیز از مهاجرت گروهی زرتشتیان در سده هشتم میلادی گفتگو به میان آمد. کوچهای ایرانیان از این زمان به بعد همچنان ادامه یافت، و به دلایل تاریخی، اجتماعی به صورت یک نمونهٔ برجستهٔ کوچ برون مرزی در سده‌های میانه درآمد. پس از تسخیر سند به وسیلهٔ محمد بن قاسم ثقیل در سالهای آغازین سدهٔ هشتم میلادی و راه یافتن گروه بیشتری از مسلمانان به آن دیار، کوچهای فردی و گروهی ایرانیان به هند فزونی یافت. برخی منابع موجود نشان می‌دهند، گرچه این کوچها تقریباً پیوسته ادامه یافته، ولی معمولاً جریانی نسبتاً آرام، مستمر و زنجیری بوده است. اما در برخی مواقع مانند حملهٔ مغول و تیمور، و نیز حملهٔ اعراب و افغانها و همچنین اوضاع آشفتهٔ داخل ایران، موج مهاجرتها بالا می‌گرفته و حالت گروهی پیدا می‌کرده است. گاهی هم علت این مهاجرتها فشارهای سیاسی در ایران بوده، ولی دلیل عمدۀ آنها بویژه در کوچهای فردی

بیشتر عوامل فرهنگی و اقتصادی بوده است^۱. حکمت می‌نویسد: مهاجرتهای گروهی بیشتر مصادف با هنگامی بود که در ایران و عراق دولتهای متعصب سنتی مانند سلجوقیان و تیموریان، شیعیان را مورد آزار و شکنجه قرار می‌دادند. بر عکس، در زمان صفویه برخی پیروان مذهب تسنن و عرفا و نویسندهایان سنتی تحت فشار قرار گرفته و راهی هند شدند. وی ادامه می‌دهد: مهاجرتهای فردی را کسانی انجام می‌دادند که به طمع مال و منال و کسب نوال به هند روی آورده و در پناه سلاطین مسلمان قرار می‌گرفتند^۲.

از سوی دیگر، پادشاهان مسلمان هند نیز از کوچ ایرانیان مسلمان استقبال کرده و به هر کدام به فراخور حاشیان مسئولیتی می‌دادند. منابع تاریخی مکرراً این واقعیت را در برشهای زمانی مختلف به بحث می‌کشند. فرشته می‌نویسد: بزاده زاده سلطان غیاث الدین بلبن (پادشاهی ۶۶۴-۶۸۵ ه. ق. نیمة دوم سده سیزدهم میلادی) در مجلس آرایی و بخشش، حاتم زمان خود بود و از مصر و شام و روم و بغداد و عراق و خراسان و ترکستان، مردم فاضل و شاعر به امید نوال او به هندوستان می‌آمدند و پس از برخورداری از خوان گسترده احسان او راضی نخستود بد وطن خود باز می‌گشتند^۳. یا در جایی که از دربار پادشاهان بهمنی سخن بهمیان آمده، گاهی ازوفور ایرانیان در آنجا تصور می‌رود که دربارهای ایرانی مورد مطالعه قرار گرفته است. برای نمونه، سلطان احمد بهمنی شهری در مرکز دکن ساخت و نام آن را احمدآباد نهاد و در آنجا کاخی به نام «قصر دارالاماره» بنا کرد. شیخ آذری اسفراینی که مورد علاقه شاه بود، کتاب شعری در مدح احمد شاه سرود و آنچنان از بذل و انعام شاه بهره‌مند شد که فرزندان خود را از ولایت – یعنی ایران – به هند فراخواند. دو بیت از اشعار شیخ آذری را که درباره

۱- M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, 1969, p. 21

۲- دکتر علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ص ص ۷۵-۸۵

۳- محمدقاسم هندوشاہ (فرشته)، *تاریخ فرشته*، جلد اول، ۱۲۹۰ ه. ق. ص ۷۸

قصر نامبرده سروده شده بود، ملا شرف‌الدین مازندرانی خوشنویس برسنگ نوشه و سنگتر اشان آن را حکاکی کردند و بر دروازه کاخ نصب نمودند. شیخ آذری اسفراینی پس از چندی به خراسان برگشت. البته علاوه بر صله، هزینه برگشت به ایران را هم از دربار دریافت داشت^۴. دودمان نظام شاهی و درباریان قدرتمند، بسیاری از شیعیان نخبه ایرانی را تشویق می‌کردند تا به هند کوچ نمایند. چنانکه در نیمه سده دهم هجری به دعوت شاه طاهر از درباریان با نفوذ به شاه جعفر برادر طاهر، ملا محمد نیشابوری، ملاعلی گل استرآبادی، ملا رستم جرجانی، ملا علی مازندرانی، ایوب ابوالبرکه، ملا عزیز گیلانی، ملا محمد استرآبادی، و «دیگر افضل و اکابر متوجه دکن شده، احمدنگر را گلستان ارم گردانیدند»^۵!

هنگامی که تیموریان هند براین سرزمین پهناور تسلط یافتدند، به خاطر استقبالی که از ایرانیان می‌کردند و همچنین به دلیل بی‌مهری و بی‌عدالتی که پادشاهان صفوی نسبت به برخی روایا می‌داشتند، کوچ ایرانیان به هند بیشتر متداول شد. سعید نقیسی می‌نویسد: در دوره با بریان بسیاری از سخنسرایان بزرگ ایران به هند روی آوردند. یادر آنجا ماندند و به خاک رفتند، و یا با بغل بغل ثروت و نعمت در پایان زندگی به ایران باز گشتند. نمونه این دسته افراد، صائب تبریزی شاعر معروف سده یازدهم هجری است^۶. منابع دیگری هم این مطلب را چنین بیان داشته‌اند که گرچه در دربار مغولان هند – یا تیموریان – تعداد ایرانیان از تورانیان کمتر بود، ولی به دلیل مهارت و استعدادی که داشتند، مقامهای مهمی را در دربار اشغال می‌نمودند. درین آنها پزشک، شاعر، حقوقدان، لشکری و ماتند آن‌فراؤان دیده می‌شد^۷. دکتر

۴- همین مأخذ، صص ۲۶ - ۳۲۵

۵- همین مأخذ، جلد دوم، ص ۱۱۶

۶- شیخ محمد اکرام، ارمغان پاک (برگریده سخنان پارسی‌گویان شبه قاره هند و

پاکستان) با مقدمه استاد سعید نقیسی، تهران، ۱۳۳۳، ص ۶ (مقدمه)

7- M. Yasin, A Social History of Islamic India, 1974, p. 6

افشار یزدی به نقل از منتخب التواریخ می‌نویسد: در دربار اکبر شاه ۳۸ عارف، ۶۹ دانشمند، ۱۵ حکیم، و ۱۶۷ شاعر وجود داشت که بیشتر آنها ایرانیان مهاجر بودند.^۸

شواهد دیگری را که نشانده‌نده کوچ ایرانیان بهند است می‌توان گواه آورد. چنانکه بازار نعمت‌خان چاشنیگیر سمنانی یا دکان خواجه زین‌الدین سمنانی در دهلی، یا مسجد و تجارت‌خانه حاجی محمد حسین شیرازی در بمبئی که راویان و جهاتگر دان از آنها یاد کردند، نشانه آن است که بنیانگذار اینها، ایرانیان مهاجر بوده‌اند. نکته دیگری که یادآوری آن در اینجا مفید می‌نماید اینکه از بس ایرانی در هند زیاد بوده، عموماً نام خود را به شهری از ایران که در آنجا زاده و پرورده شده یا از آنجا کوچ کرده بودند منسوب می‌کردند. مانند عنایت‌الجهر می‌مقام درباری نظام شاهیان، مصطفی‌خان اردستانی، اعتماد‌خان شوستری، کشورخان لاری، ملاحسن تبریزی و بسیاری دیگر از این نمونه‌اند. ولی فرضیه مزبور عمومیت ندارد، چون بعضی از شعراء مثل مسعود سعد سلمان اصلاح‌مدانی بود ولی صفت نسبی مزبور را که بنیانگر خاستگاهش باشد، با نام خود همراه ندارد. گواینکه وی احتمالاً در لاہور زاده شده است و صائب تبریزی در اصفهان به دنیا آمد. برخی افراد هم خود به هند کوچ نکردند، بلکه پدران آنها به آن دیار رفته و با وجودی که خود در هند زاده شده بودند، به دلیل امتیاز ایرانی‌الاصل بودن، منسوب بودن به شهر خاستگاه پدرانشان را به دنبال نام خود یدک می‌کشیدند. در هر صورت این صفت نسبی به ندرت می‌تواند بدلیل باشد، و در بحث مهاجرت قابل توجه است.

بیشتر ایرانیانی که به شبه قاره کوچ کردند از نظر پایگاه طبقاتی، متعلق به لایه‌های متوسط و بالای جامعه ایرانی بودند. در منابع تاریخی گاهی برخورده می‌کنیم که فلان شخص به صورت برده از ایران

۸- دکتر محمود افشار یزدی، افغان‌نامه، جلد سوم، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳.

به هند برده شد، و یا بعضی‌ها به صورت سر باز ساده پیاده وارد لشکر سلاطین مسلمان هند می‌شدند. اینگونه افراد را معمولاً دیگران به هند می‌آوردن و خودشان در تصمیم‌گیری برای کوچ اراده‌چندانی نداشتند. مهاجران بیشتر از لایه‌های نیمه‌مرفه ایرانی بودند به طوری که منابع تاریخی از «اشرافیت مسلمان» در هند یاد می‌کنند. بنابراین، الگوی مهاجرتی مورد مطالعه با الگوی کوچهای برونو مرزنی امروزی مثل مهاجرت کارگران ترک به اروپا یا کارگران سیاه‌پوست آفریقایی و اهالی هند غربی به امریکا و انگلستان تفاوت داشته است. یکی از پژوهشگران هندی می‌نویسد: گروه زنجیروار درون کوچندگان هند، بیشتر افرادی جنگاور و یا روشنفکر بودند و کمتر در میان آنها افزارمند و کارگر پیدا می‌شد. این مهاجران همه در شهرهای هند زندگی می‌کردند و اغلب در دستگاه حکومتی نقشی داشتند.^۹ براین‌پایه می‌توان فرضیه‌ای را پیشنهاد کرد که برخلاف مهاجرتهای زنجیره‌ای به کشورهای سرمایه‌داری کنونی، در دنیای تیولداری سده‌های قبل احتمالاً بیشتر شاهد کوچ افراد نیمه‌مرفه و بازارگان هستیم. شاید رعایای دنیای فئودالیسم اعم از آنها که وابسته به زمین بودند یا نبودند، عمالاً امکان یا انگیزه مهاجرت از زادگاه برای آنها وجود نداشت.

شرایط تاریخی – اجتماعی کوچ ایرانیان به هند:
در طول هزاره‌ای که قلمرو زمانی این تحقیق است، رویدادهای تاریخی به وجود آمده که کوچ برخی گروهها یا افراد و یا خانواده‌های ایرانی به هند را تسریع کرده، و یا نقش عوامل دافع را بازی نموده است. در اینجا چند نمونه را به طور مختصر مرور می‌کنیم:

۱- حمله‌های غزنویان به هند – سبکتکین در سالهای پایانی سده دهم میلادی و سپس محمود پسر او چندین‌بار به هند لشکر کشیدند و غنایم

بسیاری با خود به خراسان آورده‌اند. پس از اتمام حمله، چندی از سربازان و سرکردگان لشکر آنها جهت حفظ مناطق تسخیر شده در آن سرزمین ماندند؛ حکومت غوریان را در آن دیار تشکیل داده و نهاد سلطنت مسلمانان هند را پایه‌گذاری کردند. پس از یورش پادشاهان غزنی‌ی، بسیاری خراسانی، افغانی، و ترک در مولتان، لاہور، و دهلی، ماندگار شدند و دور شهر را حصار کشیدند و آنجا را به صورت «دارالحرب» درآوردند.^{۱۰}

۳- حمله مغول- تاخت و تاز و کشتار هراس‌انگیز مغولان در ربع اول سده هفتم هجری، خراسان را که پیش از سه قرن محل رشد و نشوونمای زبان و ادبیات فارسی بود، یکسره ویران ساخت. جمعی از اهل قلم و هنر به خاک و خون غلتیدند و بسیاری از آنها راه فرار پیش گرفتند و به کشورهای همسایه و گاهی دورتر کوچ کردند. منابع تاریخی از مهاجرت ایرانیان اهل فن و ادب به هند و امپراتوری عثمانی بسیار یاد کرده‌اند. در آن زمان در دربار پادشاهان هند و عثمانی، زبان فارسی اعتبار ویژه‌ای داشت، چنانکه بعضی از پادشاهان مسلمان هند و عثمانی خود به فارسی شعر می‌سرودند.

به دنبال یورش دهشتناک مغول در سده سیزدهم میلادی، هزاران دانشمند، نویسنده، هنرمند، و صنعتگر فارسی زبان از سرزمین خود که عمدها خراسان بود، فرار کرده و به هند کوچیدند و برادریات و هنر آن دیار تأثیر نهادند.^{۱۱} شک تیست که ایرانیان پیش از این رویداد، راه هند را خوب می‌شناختند؛ و در اثر چنین پیشامدی، هند پناهگاه مناسبی برای آنها بود. در این زمان نه تنها عرفان و اهل قلم و فن به هند روی آورده‌اند، بلکه اشخاصی چون سلطان جلال الدین خوارزمشاه و سربازانش ناگزیر به آن دیار گریختند. گویا همراه او نزدیک به چهارهزار سرباز

10- O.K. Ghosh, *The Changing Indian Civilization*, 1976, pp. 20 - 315

11- J.E. Schwartzberg, (ed), *Historical Atlas of South Asia*, 1978, p. 194.

جنگی ایران جان خودرا نجات داده و به آنجا پناه برداشتند.^{۱۲} علاوه بر اینها بسیاری دیگر از سرکردگان طبقه حاکم ایران، پس از یورش مغول و تیمور به هند فرار کردند. باید افزود که اگر حمله مغول به صورت تیرویی دافع موجب کوچ گروهی لایه‌های مخصوصی از جامعه ایرانی شد، پادشاهان هند هم از این پناهندگان با استقبال گرم خود نیروی جاذب مؤثری بودند از این‌رو است که مهاجرت زنجیروار ایرانیان به هند در زمان حکومت خلجی‌ها، شدت چشمگیر داشته است. کوچ ایرانیان به هند از زمان حمله مغول تا يك قرن ادامه یافت و شمار زیادی از مسلمین که برای زندگی به دنیال جایگاه امنی می‌گشتند، آن سرزمین برایشان مکانی آرمانی بود.^{۱۳} از منابع تاریخی چنین بر می‌آید پس از حمله مغول، گروهی از پیروان فرقه اسماعیلیه نیز از ایران به هند کوچیدند. برای تمونه، شیخ جمال الدین گیلی قزوینی محدث، ناشر و مبلغ اسماعیلی از قلعه الموت راهی دیار هند گردید و در سال ۶۵۱ ه. ق در آنجا وفات یافت. از آن‌پس مهاجرت اسماعیلیان به صورت يك سنت درآمد. چنانکه آقاخان محلاتی در سال ۱۲۵۵ ه. ق در اثر مخالفت با پادشاهان قاجار ناگزیر به هند فرار کرد.

۳- دیگر عوامل سیاسی دافع در ایران - گاهی شرایط پرآشوب ایران و گاهی رویه‌های ناسنجيدة پادشاهانی چون دودمان سلجوقی، صفوی و نادری، عوامل نیرومندی برای برانگیختن افرادی به کوچ از ایران بوده است. بیشتر منابعی که در اختیار داریم، رویه پادشاهان صفوی را در این‌باره به نقد کشیده‌اند. در اینجا چند شاهد تاریخی را که می‌توانند نمودی از عوامل اجتماعی برای کوچ‌اندن شاعران آن زمان ایرانی به هند باشند به طور خلاصه مرور می‌کنیم:

گفته می‌شود پس از جلوس اکبر شاه تیموری به پادشاهی، کانون

۱۲- ن.و. پیگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه کریم کشاورز، جلد دوم،

چاپ چهارم، ۱۳۵۴، ص ۳۲۹

اشاعهٔ ادبیات فارسی از اصفهان و هرات به دهلی منتقل گردید. چنین استنباط می‌شود که عوامل رماننده یا دافع در ایران و نیروهای کشنده یا جاذب در دهلی، مجموعاً نقش مؤثر اجرا کرده‌اند. پادشاهان صفوی به ادبیات فارسی و شعر اعتمای چندانی نداشتند. یکی از دلایل آن، رواج زبان ترکی در دربار و بین مقامات قدرتمند حکومتی بود. از سوی دیگر اکبرشاه نه تنها شعراء و ادب دوستان را می‌نواخت، بلکه خود به فارسی شعر می‌سرود. برخی منابع اشاره بر خوبی آزاداندیشی اکبر شاه دارند و معتقدند محیطی امن همراه با آزادی عقیده و بیان را در هند گسترش داده بود.^{۱۴}.

نمونهٔ دیگر در شرح حال شاعری به نام مولانا کمال الدین متخلص به «بنا» آمده است که وی در خراسان می‌زیسته و هنگام استیلای شاه اسماعیل برخراسان، در قتل عام مردم آن دیار کشته شده است.^{۱۵} شک نیست که چنین واقعهٔ ناگوار می‌تواند انگیزه‌ای قوی برای مهاجرت دیگران از زادگاهشان باشد. بنابراین، آنها که می‌توانستند از منطقه فرار کرده و جان خود را نجات می‌دادند. چنین رویدادی نمی‌تواند تنها خاص دوران پادشاهی اسماعیل صفوی باشد. چنانکه در حملهٔ مغول و رویدادهای مانند آن هم بسیاری افراد از منطقه آشوبزده کوچ کردنند.

گاهی فشارهای سیاسی و اقتصادی در زمان صفویان، به صورت نیرویی دافع، عاملی برای کوچ شاعری از ایران بوده است. در این زمان از نقطه نظر انتخاب کوچگاه، بالقوه دو گزینش در پیش پای ناراضیان وجود داشت: یکی، امپراتوری عثمانی در غرب و دیگری،

۱۴— برای نمونه به منابع زیر مراجعه کنید: محمد تقی بهار، سبک‌شناسی، جلد سوم، ۱۳۵۰، ص ۲۵۷

G.L. Tikku, *Persian Poetry in Kashmir*, 1971, p. 90

۱۵— رحم‌علی خان ایمان، تذکرہ منتخب‌اللطائف، به کوشش سید محمد رضا جلالی نائینی و دکتر سید امیر حسن عابدی، ۱۳۴۹، ص ۹۵

هند در شرق. در امپراتوری عثمانی هم در آن زمان کشاکش بین شیعه و سنى، شرایط نامناسبى را فراهم آورده بود، بنابراین طبیعی است که بیشتر راهی هند شوند.^{۱۶} در تاریخ فرشته از شخصی به نام «شاه طاهر» سخن به میان آمده که چندی در تاریخ ایران زمان صفوی و پس از آن در تاریخ دویمان نظام شاهیه دکن ظاهر می‌شود. وی از عرفای سلسله خوندبه در ایران بود و به ترویج مذهب تشیع و احتمالاً تصوف می‌پرداخت و بسیاری دانش دوستان و پیروان مذاهب مختلف در کاشان دور او جمع شده بودند. شاه اسماعیل که خود از همین مسیر به قدرت رسیده بود، اورا برای خود رقیب تلقی می‌کرد، به گفته فرشته، اسماعیل «از سلسله مشایخ متوجه بود». بالاخره به عارف مذکور انگ تکفیر و گمراهی زده شد و جواز قتل او صادر گردید. شاه طاهر پس از آگاهی از خطری که او را تهدید می‌کرد به هندوستان کوچ نمود. و پس از چندی در دربار برهان الدین نظام شاهی قدرتی به هم رساند و در آنجا کانونی برای جذب دوستداران خاندان رسالت – که احتمالاً بیشتر طرفداران او در ایران بودند – تشکیل داد.^{۱۷} منابع دیگر نیز به فشارهای مذهبی و سیاسی دوران صفوی اشاره می‌کنند. چنانکه می‌گویند ایرانیانی که پیش از تسلط صفویان، سنى مذهب بودند با قدرت گرفتن این حکومت ناچار به کوچ از ایران شده و عموماً به هند رفتند.^{۱۸} بعضی کتب تاریخی از سیاست مستبدانه و سختگیر شاه عباس گفتگو کرده و می‌نویسندر زمان این پادشاه چندی از سیاستمداران، شاعران، و اهل علم از ایران کوچ گردند.

برخی پژوهشگران از مهاجرت گروهی شیرازی در زمان صفویان یاد کرده و می‌گویند آنها حدود ده هزار مسلمان بودند که در زمان علی عادلشاه به هند رفتند. گویا علت اصلی این مهاجرت، بیداد گری

16- G.L. Tikku, *op. cit*, p. 90

17- تاریخ فرشته، جلد دوم، صص ۱۱۰ - ۱۱۶

18- دکتر محمود افشار، همان مأخذ، ص ۱۱۰

حاکم محلی در فارس بوده است^{۱۹}. در دربار عادلشاهیه و نظام شاهیه دکن، ایرانیان زیادی وجود داشته‌اند. برای نمونه: مصطفی خان اردستانی، شاه بوتراب شیرازی، محمد حسین صدیقی اصفهانی، خواجه میرک دبیر اصفهانی، فضل‌الخان شیرازی، ابوالقاسم انجو، مرتضی خان انجو، ملا محمد رضا مشهدی، میر شمس الدین محمد صدر جهان اصفهانی، فتح‌الله شیرازی، دانشمند درباری، حکیم علی گیلانی، حکیم عین‌الملک شیرازی، قاسم بیک حکیم تبریزی، عنایت‌الله قزوینی، ملامحمد شاه نیشابوری، ملا علی گل استرآبادی، ملا قاسم جرجانی، ملا علی‌مازندرانی، ملا غریز‌الله گیلانی، ملا محمد امامی استرآبادی و غیره. پدر محمد قاسم هندو شاه، نویسنده تاریخ فرشته نیز از مهاجران اهل گرگان یا استرآباد بود که در همین زمان به هند کوچ کرده است. فرشته بروشنبیان می‌دارد که مهاجرت ایرانیان شیعی مذهب در زمان عادلشاهیه بویژه ابراهیم عادلشاه (پادشاهی ۹۶۵-۹۴۱ ه. ق) بیشتر از پیش شد^{۲۰}. در زمان حکومت نادری هم کم و بیش چنین شرایطی وجود داشته است. برای نمونه، سیاست مالیاتی و رژیم فشار و وحشت نادری و ستمگری لشکریان و سرداران و حکام دست نشانده نادر، موجب شد که در سالهای ۱۱۵۳-۱۱۵۹ عده‌ای از روستاییان به طور گروهی به هندوستان و داغستان کوچ کنند^{۲۱}.

گروههای کوچنده

۱- عرفان و صوفیان

شاید بتوان گفت نهاد تصوف یکی از نقاط مشترک فرهنگ ایران و هند است. و احتمالاً چندان نادرست نخواهد بود که نهاد تصوف در

۱۹- همین منبع، ص ۱۳۳

۲۰- فرشته، همان مأخذ، جلد دوم، ص ۳۵

۲۱- ن.و. پیگولوسکایا و دیگران، همان مأخذ، صص ۱۲ - ۶۱۱

هند را یک پدیده مهاجرتی بدانیم. این عنصر مشترک فرهنگی نه تنها زمینه‌ای برای کوچهای متناوب صوفیان ایرانی به هند در زمانهای مختلف بوده است، بلکه گاهی هم کسانی از هند به خراسان مهاجرت کرده‌اند. دکتر تارا چند جریان تصوف در ایران را به صورت یک نهضت اعتراضی و احیاء کننده بر شمرده و می‌نویسد: این نهضت در خراسان بزرگ – یعنی محل مبادله مستقیم افکار ایرانی و هندی – رشد یافت. از گزارش‌های مسافران چنین بر می‌آید که بوداییان در خراسان صومعه‌های متعددی داشتند و نشر افکار روحانیون بودایی در شکل گرفتن مفاهیم فلسفی تصوف در ایران نقش عمده‌ای داشته است. برای نمونه خراسان زادگاه و پرورشگاه صوفیان بزرگی چون ابراهیم ادهم، بايزيد بسطامي، ابوبکر شبلي، ابوالحسن هجويري، غزالى، جامى، ابوسعيد ابوالخير، ابوالمجدسنايى، عطار، جلالالدين محمدبلخى و مانند آينها بوده است. برخى از همین صوفیان و عارفان هستند که به صورت مهاجر، راهی هند شده و در آنجا به نشر افکار خود پرداختند. معروفترین صوفیان مهاجر را که تارا چند نام می‌برد عبارتند از: معین الدین چشتى، فریدالدین گنجشکر، نظامالدین اولیاء جلالالدین تبریزى، بهاءالدین زکريا، اميرکبیرسعیدالدین علىهمدانى وغيره^{۲۲}. بيشتر آينها از خراسان بزرگ که امروز بخشی از آن جزو سرزمین ایران است، به هند رفته‌اند.

پس از حمله مغول و ویرانیهايی که در ایران به بار آورد، بسياري از صوفیان گاهی فردی و گاهی گروهی، راهی دیار هند شدند. شک نیست که مهاجرت صوفیان پیش از حمله مغول، هم سابقه داشته است و رهبران فرقه چشتیه و بعضی عرفای سرشناس فرقه سهروردیه از این جمله‌اند. برخى از عرفای نامی هم که در هند زاده شده‌اند، زمانی

^{۲۲} – دکتر تارا چند، «پيوندهای تمدن و فرهنگ هند و ایران»، ترجمه پرویز مهاجر، سخن، دوره ۱۵، ۱۳۴۳، شماره ۱، صص ۳ – ۱۰.

اجدادشان از ایران به آن سرزمین رفتند. عبداللطیف یزدی، جد پدری شیخ نصیرالدین محمود چراغ‌دهلی مؤلف کتاب خیرالمجالس از افرادی است که در زمان ایل‌غار مغول بهند کوچ کرده است.^{۲۳} بعضی از صوفیان هم به دعوت شخصیت‌های درباری به آن دیار خوانده می‌شدند. منابع مختلف گویای آنند که سلطان احمد شاه دکنی در نیمه اول سده نهم هجری، هدیه گران‌بها بیی برای شاه نعمت‌الله ولی در ماهان فرستاد و پسر شاه نعمت‌الله را به هند دعوت کرد. شاه نعمت‌الله نوه خود میر نورالدرا به دکن فرستاد و احمد شاه دخترش را به نکاح وی درآورد. به گفته فرشته، بعضی می‌گویند میر نورالله به ایران بازگشت و بعضی گویند توفیق برگشتن نیافته و در خاک دامنگیر دکن فوت شد.^{۲۴}

به نظر می‌رسد عرفا و صوفیانی که به هند کوچ می‌کردند، از لایه‌های اجتماعی مختلفی بودند. بعضی بهداروغگی و حتی حکومت و وزارت هم رسیدند و برخی به صورت صنعتگر ساده‌در آنجا زندگی می‌کردند. چنان‌که یکی از مریدان زبدۀ شیخ بهاءالدین زکریا، چلنگر بود و کارد می‌ساخت. خلیق احمد نظامی با توجه به گروه صوفیانی که در خانقاہ جمع می‌آمدند می‌نویسد بیشتر آنها از افراد اهل کتاب، مستخدمین حکومتی، و بازرگانان ساکن هند بودند، و مردم عوام بین آنها کمتر وجود داشت.^{۲۵}

مهاجرت سادات همدان در سال ۱۳۸۳ میلادی هنگامی که ایران بار دیگر دچار یورش تیمور گردید، هفت‌صد نفر سید از همدان به کشمیر کوچ کردند. تیمور قصد داشت سادات علوی همدان را که در آن تاریخ نفوذ و قدرت آشکاری داشتند، قلع و قمع نماید؛ به همین علت این گروه صوفیان به هند پناه برداشتند. رهبر این گروه، صوفیی به نام میر سید علی

23- K.H. Nizami, (ed.), *Khair u'e Majalis*, 1959, p. 38.

۲۴- تاریخ فرشته، جلد اول، صص ۲۹ - ۳۲۸؛ و پرسی سایکس، سفرنامه سر پرسی سایکس، ترجمه حسین سادات نوری، ۱۳۳۶، ص ۱۷۹

25- K.H. Nizami, op. cit, 1974, pp. 12 - 210.

همدانی ملقب به «امیرکبیر» یا «علی‌ثانی» بود. وی پیش از آن دوبار به کشمیر رفته و سلطان شهاب‌الدین حاکم آنجا از مریدان میرسیدعلی همدانی بود. سلطان کشمیر مقدم این مهاجران را گرامی داشت، و این وضعیت زمینه مناسبی برای ادامه جریان کوچ و جذب مهاجران بیشتری از ایران به‌هند گردید. از این‌رو مشاهده می‌کنیم که ده سال پس از مهاجرت این گروه سادات، در سال ۱۳۹۳ میلادی ۳۰۰ نفر سید روحانی دیگر که بسیاری از آنها پرشک و از پیروان میرسیدعلی بودند از ایران به کشمیر روی آوردند. باید افزود که در بین گروه‌های سادات مهاجر به کشمیر قاضی، نویسنده، و شاعر نیز وجود داشته است. قاضی سیداحمدشیرازی و سیدمحمدخوارزمی شاعر، در این دسته به کشمیر کوچ کردند.^{۲۶}

عرفای سلسله چشتیه – بنیانگذار این سلسله به نام معین الدین بود که در حدود سال ۵۳۶ ه. ق. (۱۱۴۱ م.) در سجستان (سیستان) زاده شد و در خراسان پرورش یافت. وی پس از طی مسافرت‌های طولانی در ایران و بغداد، در سال ۵۶۱ ه. ق. به اجمیر (Ajmer) هند رسید و در همانجا ماندگار شد. معین‌الدین مرید عارفی به نام شیخ عثمان هارونی از اهالی روستای چشت شهر هرات بود. به این جهت، فرقه صوفیان مورد گفتگو را «چشتیه» نامیدند.^{۲۷} بسیاری از شیوخ این سلسله مهاجرانی بودند که از نقاط مختلف به‌هند آمدند. از برجسته‌ترین مریدان شیخ معین‌الدین چشتی، یکی شیخ حمید‌الدین صوفی و دیگری شیخ قطب‌الدین بختیار کاکی بودند که تصوف و سلسله چشتیه را به میان مردم برده و در سطح عوام گسترش دادند. حمید‌الدین گرچه در دهلي زاده شد، ولی اصلاً اهل هند نبود و نسبت او به سید بن زید از یاران

۲۶- برای مطالعه بیشتر بهمنابع زیر مراجعه کنید: علی‌اصغر حکمت، «از همدان تا کشمیر»، ارمغان، سال ۱۳۷۰، شماره ۸، صص ۴۳ - ۳۳۷؛ و G.L. Tikku, *op. cit.*, pp. 12 - 14

۲۷- تاریخ فرشته، جلد اول، صص ۷۸ - ۳۷۵؛ همچنین K.H. Nizami, *op. cit.*, 1974, pp. 4 - 183

پیغمبر اسلام (ص) می‌رسید. وی در روستاهای زندگی می‌کرد و به تبلیغ تصوف مشغول بود؛ و زندگی ساده‌ای داشت و در کلبه‌ای گلین به سر می‌برد، از برخورد با مأموران دولتی اجتناب می‌ورزید و همانند روستاییان لباس می‌پوشید و کشاورزی می‌کرد. شیخ قطب الدین بختیار کاکی در تاجیکستان زاده شد و گویا پس از مرگ معین‌الدین به هند مهاجرت کرد و در شهرها به تبلیغ تصوف پرداخت. از شاگردان معروف شیخ قطب الدین، شیخ فرید الدین مسعود گنج‌شکر بود که برجسته‌ترین فرد سلسله چشتیه در سده سیزدهم میلادی به شمار می‌آمد. شیخ نظام الدین اولیاء و مولانا فخر الدین صفاهانی هم از شاگردان (خلیفه‌های) گنج شکر بودند. فخر الدین صفاهانی که منشأ مهاجرتش روشن است ولی شیخ نظام الدین در هند زاده شد و اصلاً مهاجر و احتمالاً خاستگاه پدرانش شهر کابل بوده است. وی با دربار تغلقیه میانه خوبی نداشت و به کوشش او سلسله چشتیه به اوج شهرت خود رسید.^{۲۸}

عرفای سلسله سهروردیه – شیخ شهاب الدین سهروردی در زمان حیات خود مریدان و شاگردان معتبری در هند داشت که بسیاری به آن دیار مهاجرت کرده بودند. حتی بعضی احتمالاً به دستور مراد خود به هند رفته بودند.

از جمله شاگردان معروف او که از پیش کسوتان سلسله سهروردیه در هند بودند عبارتند از: شیخ جلال الدین تبریزی، قاضی حمید ناگوری، سید نور الدین مبارک غزنوی، شیخ بهاء الدین زکریا، مولانا مجید الدین حاجی، شیخ زیاد الدین روحی و غیره. شیخ بهاء الدین زکریا را بنیانگذار سلسله سهروردیه در هند می‌دانند.^{۲۹} وی که در سال ۵۶۵ ه.ق. در مولتان زاده شد، اصلاً اهل مکه می‌باشد و جدش^{۳۰} به خوارزم و سپس به مولتان کوچ کرده بود. مقبر اصلی این سلسله شهر مولتان بود. شیخ بهاء الدین در بغداد خرقه خلافت از شیخ شهاب الدین سهروردی

28- Ibid, pp. 185 - 199.

29- Ibid, pp. 22 - 220

دریافت داشت. بسیاری از شخصیتهای سرشناس این سلسله مهاجر بودند، و بعضی از ایران به هند کوچ کرده بودند. شیخ جلال الدین تبریزی از جمله آنها است که در سده هفتم هجری به هند کوچید؛ و نیز شیخ رکن الدین فردوسی که از عرفای معروف سهروردیه است از خراسان به هند مهاجرت کرد. از دیگر عرفای این سلسله سید جلال الدین بخاری است که از بخارا به مولتان رفت و شیخ احمد از قندهار و شیخ حسن افغانی از افغانستان به هند کوچیدند.

سلسله‌های دیگر – بعضی از پیروان فرقه نوربخشی و شطاریه نیز به هند مهاجرت کرده و در آنجا به نشر عقاید خود پرداختند. فرقه شطاریه منسوب به شیخ عبدالله شطار است. درباره این عارف اطلاعات دقیقی در دست نیست، بعضی نوشته‌اند: وی در سال ۱۴۸۵ میلادی (۸۹۰ ه. ق.) و بعضی می‌گویند حدود سالهای ۸۱۲ تا ۸۳۲ ه. ق در هند وفات یافته است. وی از ایران به هند کوچ کرد و کتاب *لطایف غیبیه* را نوشت. گویا ریشه و مبانی افکار شطاریه را می‌توان در اندیشه‌ها و عقاید شیخ بازیاب بسطامی جستجو کرد.^{۳۰}

پی‌آمدهای تصوف – تصوف به عنوان یک نهاد اجتماعی در تاریخ سده‌های میانه هند، شایان بررسی است. این نهاد نه تنها تحت تأثیر شرایط فکری و اجتماعی هند قرار گرفت، بلکه به عنوان یک عنصر فعال بر سایر نهادهای آن جامعه تأثیر گذاشت. می‌توان برخی تأثیرهای نهاد تصوف بر فرهنگ و شرایط اجتماعی هند را به طور خلاصه به شرح زیر بیان کرد:

نقش خانقاہ: در حالیکه به نظر می‌رسد خانقاہ، زاویه، و رواق گوشه‌ای خلوت برای عبادت و اعتکاف و شهود است، بسیار دیده شده که این پایگاه در هند نقش فوق را تاحدودی به ظاهر حفظ نموده ولی عملاً نقشهای دیگری یافته است. در ایران سده‌های میانه گاهی مشاهده

می‌شود که خانقاہ، پایگاهی مردمی برای مبارزه با اشراف و قدرتهای مسلط و مستبد سیاسی بوده است. در مورد نقش خانقاہ در ایران قرون وسطی چنین بحث می‌کنند که پیشه‌وران و اصناف برای مبارزه با قدرت اشراف و حکومت مرکزی، وارد اتحادیه‌های مذهبی بویژه خانقاھهای صوفیان می‌شدند؛ و این خانقاھها به باشگاه و کرسی سیاسی توده‌های شهرنشین تبدیل گردیدند^{۳۱}. پیش از این اشاره شد که به عقیده برخی صاحب‌نظران، تصوف در ایران سده‌های میانه به صورت یک نهضت اعتراضی و اجیاء کننده به شمار می‌آمد. و توان و ظرفیت اعتراضی و مبارزاتی خانقاہ و نهاد تصوف در ایران خود بحث قابل تأمل و شایان بررسی بیشتری است، به‌نظر می‌رسد خانقاہ در هند چنین نقشی را نداشته است زیرا گاهی گوشه‌ای برای ریاضت و وارستگی بوده و بسیار اوقات هم درست نقشی عکس حالت ذکر شده را یافته و با دربار رابطه عاطفی نزدیک و هماهنگی داشته و دو نهاد وابسته به یکدیگر بوده‌اند. در تاریخ فرشته می‌خوانیم: «... روزی شیخ نظام‌الدین اولیاء قدس سره در دهلی اطعمه‌الوان ترتیب نموده و صلای عام در داد. شاهزاده محمد تغلق نیز برسر آن مائده حاضر شد و از خوان نعمت درویشان بهره برداشت.»^{۳۲}

بعضی پژوهشگران بروشنا بیان داشته‌اند که خانقاہ جای مردم عادی نبود و بیشتر طلبه‌های متظاهر به دانشمندی، مستخدمین و مقامهای حکومتی و درباری، و بازارگانان در آنجا دور هم جمع می‌شدند. سید محمود کرمانی، تاجر ثروتمند ساکن هند از اعضاء مؤثر و همیشگی خانقاہ شیخ فریدالدین گنج شکر بوده است^{۳۳}. استقبال صمیمانه دربار از عرفا موجب گسترش دامنه نفوذ و فعالیت نهاد تصوف گردید. گفته می‌شود در سده چهاردهم میلادی حدود ۲۰۰۰ خانقاہ در دهلی وجود

۳۱- محمدرضا فشاھی، واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فئودال، ۱۳۵۶، ص ۱۶

۳۲- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۲۷۴

33- K.H. Nizami, op. cit, 1974, pp. 12 - 210

داشت و صوفیان معروفی در آنجا پرورش یافتند^{۳۴}. نقش صوفیان در دربار – علاوه بر اینکه خانقاہ محل ملاقات گروهی از صوفیان با درباریان بود، برخی از صوفیان شخصاً با دربار رفت و آمد و رابطه نزدیک داشتند. بسیاری از مقامهای درباری بویژه قاضی‌ها و شیخ‌الاسلام‌ها به عرفان و تصوف گرایش نشان می‌دادند. سید محمود گیسو دراز از سرآمدان سلسله چشتیه، با پادشاهان بهمنی رابطه بسیار نزدیک داشت، و هنگامی که مرد به امر احمد شاه بهمنی بنایی مجلل بر گور او و بنا نهادند. باید افزود که بسیاری از صوفیان در حالی که با دربار و مقامهای حکومتی رابطه صمیمانه داشتند، ولی خود درستگاه سیاسی و حکومتی دارای مقامی نبودند، و دخالت مستقیم در امور نمی‌کردند، بلکه گاهی طرف مشورت شاه و مقامات درباری قرار می‌گرفتند. برای نمونه شیخ نظام‌الدین اولیاء از نزدیک شاهد تصمیم‌گیریهای سلطان علاء‌الدین خلجی بوده و چنانکه گفته‌اند از تصمیم‌گیریهای غیر عاقلانه شاه خشمگین می‌شده و لابد مخالفت خود را به گونه‌ای نشان می‌داده است^{۳۵}.

تصوف و مردم عادی – تا اینجا بیشتر از پیوندهای دور و نزدیک صوفیان و خانقاہ با دربار و مقامهای حکومتی گفتگو شد. اما حقایق تاریخی بیانگر آن است که گاهی به خاطر عناصر فکری موجود در نهاد تصوف و یا به وسیله برخی عرفای وارسته و مردمی، این نهاد در بین عوام مردم هند هم مورد پذیرش اجتماعی قرار گرفت و ریشه‌دار شد. این وضعیت تا حدودی موجب گردید برخی عناصر فرهنگی صوفیان مهاجر از جمله دین اسلام و تا اندازه‌ای زبان فارسی بین توده مردم راه یابد. مجتبی پژوهشگر هندی می‌نویسد: صوفیان معروفی از ایران به هند مهاجرت کردند اما آنها تعصی برای رواج زبان فارسی در هند نداشتند و حتی برای نفوذ در توده مردم، خود زبان هندی یاد گرفته

34- O.K. Ghosh, op. cit., pp. 46 - 343

۳۵- تاریخ فرشته، جلد اول، صص ۶ - ۱۰۵

و با آن تکلم می‌کردند.^{۳۶} این حالت همیشه و در همه‌جا یکسان نبوده چنانکه پژوهشگران دیگر دریافته‌اند که نفوذ و گسترش زبان فارسی در کشمیر از جمله پیامدهای مهاجرت آن دسته ساداتی بود که از ظلم و چور تیمور به جان آمده و در سده چهاردهم میلادی از همدان به کشمیر روی آوردند.^{۳۷} دکتر افشار بروشی می‌نویسد: اسلام را میرسید علی همدانی به کشمیر برداشت.^{۳۸}

در زمینه گسترش زبان اردو گفته می‌شود نخستین کتابی که به این زبان نوشته شد به وسیله صوفیان ساکن هند بود. بعضی می‌گویند این اثر، رساله‌ای است درباره تصوف که به وسیله خواجه سید اشرف جهانگیر سمنانی نوشته شده است. اشاره می‌کنیم که خواجه سمنانی از صوفیان نامداری بود که همراه با سید علی همدانی به هند کوچ کرد.^{۳۹} و بعضی دیگر عقیده دارند نخستین اثر چاپ شده به زبان اردو، کتاب *معراج العاشقین* است که به وسیله عارف هندی، سید محمد گیسو دراز نوشته شده.^{۴۰} ولی گمان می‌رود گفته دسته اول درستتر باشد.

پژوهشگران دیگر هندی و پاکستانی هم درباره اشاعه زبان فارسی و دین اسلام در هند به وسیله صوفیان مهاجر گفتگو کرده‌اند، علیرضا نقوی می‌تویسد: باید اذعان کرد که صوفیه در تبلیغ اسلام و ترویج و گسترش زبان فارسی در سرزمین هند سهم بزرگی داشتند، زیرا آنها از نزدیک با مردم در تماس بودند.^{۴۱} به نظر می‌رسد برخی از عرفای قصد تبلیغ تصوف اسلامی به هند مهاجرت کردند.^{۴۲} یعنی اشاعه اسلام، دلیل کوچ آنها بوده است. منابع دیگری هم این گفته را

36- M. Mujeeb, *op. cit.*, p. 170

37- G.L. Tikku, *op. cit.*, p. 9

۳۸- دکتر محمود افشار بیزدی، همان مأخذ، ص ۱۳۰

39- M. Mujeeb, *op. cit.*, p. 171.

40- O.K. Ghosh, *op. cit.*, pp. 46 - 343.

۴۱- دکتر علیرضا نقوی، تذکرہ نویسی در هند و پاکستان، ۱۳۴۷، ص ۵۵

42- M. Mujeeb, *op. cit.*, p. 116.

تائید می‌کنند که بسیاری از افراد که در هند از دین سنتی خود دست برداشتبند و به اسلام گرویدند، تحت تأثیر عرفان و صوفیان بوده‌اند. بعضی منابع با نظر دکتر افشار کاملاً منطبق نیست، و چنین بحث می‌کنند که اشاعهٔ مذهب اسلام در کشمیر در اثر نفوذ سادات بویژه شخصی به نام میر شمس الدین از مریدان شاه قاسم انوار است که در سال ۸۹۴ ه. ق. از ایران به کشمیر رفت.^{۴۳}

۳- شاعران

دربارهٔ روی آوردن شاعران ایرانی و گسترش شعر و ادب فارسی در هند، منابع فراوانی وجود دارد تا جایی که «بازارش ز گرمی سودا شکسته است.» لیکن بیشتر این آثار دارای پرداختی توصیفی و برداشتی شخصی بوده، و شمار اندکی از آنها دارای دقت و نظم و اسلوب علمی هستند. خواننده باید از لابلای بحثهای مفصل، نکتهٔ مورد نظر خود را کافی یا ناکافی پیدا کند. تذکره‌های زیادی درباب شعر و شاعری تدوین شده و برخی از آنها مانند *تذکرة میخانه*، تألیف عبدالنبی فخرالزمانی و *تذکرة آتشکده*، تألیف لطفعلی بیک آذر بیگدلی شهرت فراوانی یافته و در بیشتر تحقیقات از جمله این کتاب مورد استفاده قرار گرفته‌اند. فراوانی تذکره‌ها گاهی این گمان را در ذهن شکل می‌دهد که شاید تذکره‌نویسی هم مانند فرهنگ‌نویسی فارسی، نخست به وسیلهٔ فارسی‌نویسان ساکن هند و پاکستان رواج یالاقل رونق یافته است.

در طول هزارهٔ مورد بررسی، سخنسرایان متعددی از ایران به هند مهاجرت کرده‌اند. انگیزه‌ها و علل کلی کوچ آنها گاهی جاذبه‌های خیره کنندهٔ دربار سلاطین مسلمان هند بوده که شعرانی فراوانی را به آن دیار جلب کرده و گاهی جذبه‌های عرفان و تصوف، رشته‌ای

۴۳- تاریخ فرشته، جلد دوم، ص ۳۵۰؛ و همچنین J.E. Schwartzberg, (ed), *op. cit.*, 194.

بر گردن شاعری مفتون و شیفته انداخته و او را به خلوت درویشان هند کشانده؛ و گاهی هم ظلم و جور حکام در ایران و یا رنجش شاعری از شاه یا حاکم محل، او را روانه هند ساخته است.

نظریهٔ مهاجرت زنجیره‌ای در مورد شاعران مصدق بیشتری دارد. برای نمونه در تذکرة میخانه، در شرح حال شخصی به نام «مولانا حیاتی گیلانی» آمده است که وی در جوانی به شعر و شاعری علاقمند شد و به سیر عراق [عجم] و خراسان پرداخت، «و بعد از آن به دارالامان هندوستان که نشو و نما دهندهٔ خردمندان است» کشیده شد. و «به نسبت هموطنی با حکیم ابوالفتح گیلانی که یکی از اعیان آستان سلطنت نشان... جلال الدین اکبر پادشاه غازی بود»، به دربار راه پیدا کرد و پیشرفت و شهرت یافت^۴. در زمان پادشاهان تیموری هند، کوچ شاعران ایرانی آنچنان رواج یافت که ساده‌ترین انگیزه و علت می‌توانست شاعری را راهی آن سرزمین کند. برای نمونه، عرفی شیرازی تنها به این دلیل به هند مهاجرت کرد که در جوانی به بیماری آبله گرفتار شد و زیبایی چهره خود را از دست داد. بیشتر این شعرا جذب دربار و درباریان شده و گرمی محفل آنها را بیشتر می‌کردند. کلیم کاشانی شاعر مهاجر ایرانی و ملک‌الشعرای دربار تیموریان، زندگی آسوده‌ای در هند داشت و عدم علاقهٔ خود را برای بازگشتن به ایران در سروده‌های خود مکرراً بیان کرده است. چند بیت از این قصیده او گویای این واقعیت است:

ز هند دیده بدم دور، عشر تستانست
دل شکفته و طبع گشاده ارزانست
سجاد اعظم اقلیم عافیت، هند است
سراب اینجا سیراب ز آب حیوانست

^۴— عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی، تذکرة میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، ۱۳۴۰، ص ۸۰۹

چرا نگویم، دارالامان حادثه‌اش؟
که هند کشتی نوح و زمانه طوفانست
زهی جهان مروت که گرغریب اینجا
هزار سال بماند، عزیز مهمانست
بن رخواب پریشان بود خیال وطن
چنین که خاکش جانپرور غریبانست
سربریده ز سودای هند خالی نیست
به حسن معنویش چشم کور حیرانست
توان بهشت دوم گفتنش به این معنی
که هر که رفته از این بوستان، پشینمانست^{۴۵}

بعضی که براثر ناسازگاری روزگار ناگزیر به کوچ از ایران
شدند، در مقایسه با افرادی چون کلیم، برخوردي متفاوت نسبت به
زندگی در هند داشتند. میر حیدر کاشانی که شاه عباس صفوی راهجو
گفته و به این دلیل مدتها در زندان آران بوده است، پس از رهایی از
زندان، ایران را ترک کرد و به هند رفت. طولی نکشید که پس او
میرسنجر هم که شاعری جوان بود ناچار به پدرپیوست. وی ساقی‌نامه‌ای
سروده که با این بیتها به پایان می‌رسد^{۴۶}:

به حالم رسان وزقالم برآر	معنى دمی زین ملالم برآر
علی‌رغم زاغان هندوستان	تویی بلبل مست این بوستان
نوای وطن آشنایی بزن	به آهنگ ایران نوایی بزن
به هر طوطی همزبانی بود	سخن چند هندوستانی بود

گفته می‌شود بسیاری از سلاطین مسلمان هند ادب دوست و

۴۵— دیوان کامل کلیم کاشانی، به کوشش مهدی افشار، ۱۳۶۲، ص ۲۲

۴۶— عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی، همان منبع، صص ۳۲۱ – ۳۵۰

ادیب پرور بودند. و براین پایه، گاهی شعرایی را از ایران به دربار خود دعوت می‌کردند. در زمان محمود شاه از پادشاهان بهمنی دکن، شعرای عرب و عجم به آن دیار آمدند. می‌گویند وی به سه وسیلهٔ میرفیض‌الله اینجو، حافظ را به دکن دعوت کرد، که حافظ در همان مراحل آغاز سفر، از این کار پشیمان شد و به شیراز بازگشت. گرچه درستی این واقعه کاملاً روشن نیست، ولی گویا دعوت سعدی به هند از سوی پسر غیاث‌الدین بلین در نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم هجری بیشتر حقیقت داشته باشد. سعدی هم به علت پیری و ضعف جسمی این دعوت را نپذیرفت^{۴۷}. برخی شاهان مسلمان هند، نه تنها ادبیات فارسی را دوست داشتند، بلکه خود نیز به این زبان شعر می‌سروند. اسکندر شاه لودی (افغانی) که از ۸۹۴ تا ۹۲۳ ه. ق. پادشاهی کرد، شاعر بود و «گلرخ» تخاصص می‌نمود.

امواج کوچ شاعران ایرانی در دوران پادشاهی تیموریان به اوج خود رسید. نزدیک به تمامی این شاعران جذب دربار یا دستگاه شاهزادگان تیموری و مغولی شدند و خود هم از این امر خشنود بودند. حتی بعضی فقط به این دلیل از ایران جلای وطن کردند. معمولاً هر شاعر تازه وارد، مستقیماً به دربار راه نمی‌یافت. نخست بر مبنای آشنایی یا همشهری بودن و رابطه‌ی شخصی و نظری آن، زیر چتر حمایت یک مقام درباری و حکومتی قرار می‌گرفت، سپس دیر یا زود به سه وسیلهٔ او یا مقامی بالاتر ازاو به دربار دسترسی پیدامی کرد^{۴۸}. بعضی نویسندگان گفته‌اند در زمان تیموریان هند، شura و دانشمندان ایرانی گروه گروه به این سرزمین کوچ کرده و از خوان نعمت آنها بهره‌مند می‌شدند. زیرا مقامهای ایرانی، مرکز حکومت را دایره‌وار احاطه کرده و در جذب مردم ولايت [یعنی ایران] حکم مغناطیس را داشتند. چنانکه

۴۷- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۷۹؛ و ضیاء برنسی، تاریخ فیروزشاهی، ص ۶۸

48- G.L. Tikku, op. cit., p. 91

شاعران نامداری چون عرفی شیرازی، غزالی مشهدی، ثناوی مشهدی، نظیری نیشابوری، نوعی خبوشانی، مشفق بخاری، حکیم رکنا کاشی، طالب آملی، کلیم کاشانی، قدسی مشهدی، میرزا عنایت اصفهانی، و... از این جمله‌اند^{۴۹}. درباره ادب دوستی و ادب پروری درباره‌هند مربوط به دوران تیموری بسیار گفته شده است. در دربار اکبرشاه رسماً منصب ملک‌الشعرایی تعیین شد و نخستین کسی که به این مقام رسید غزالی مشهدی بود^{۵۰}. بسیاری از شاهزادگان و شاهان تیموری شاعر بودند؛ زیب‌النساء دختر اورنگ زیب شعر می‌سرود و «مخفى» تخلص می‌نمود. این بیت از اوست:

در سخن «مخفى» شدم مانند بو در بر گ گل
هر که دارد میل دیدن، در سخن بیند مرا

در کتاب «آین اکبری» نوشته ابوالفضل علامی – که در دربار اکبرشاه مقام صدارت داشت – فهرستی از شعراًی درباری ثبت شده، حداقل ۵۰ نفر آنها اصلاً ایرانی بودند. پنج نفر اصفهانی، سه نفر کاشانی، و بقیه از نیشابور، قزوین، گیلان، همدان، ساوه، مرند، قاین، قم، ری، مشهد، شیراز، سبزوار، تبریز، و ترشیز بوده‌اند^{۵۱}. باید یادآوری کرد که این فقط فهرست اسامی کسانی است که در زمان اکبر شاه به دربار راه یافته بودند. آنانکه به درون این کانون جاذب راه نیافتدند، و ستایشگری حاشیه‌نشین بودند، بسیار ابودند^{۵۲}.

برای نمونه، تاریخچه زندگی چند شاعر را با توجه به چگونگی مهاجرت آنها مورد مطالعه قرار می‌دهیم. از بین این چند نفر بجز عراقی، بقیه عموماً در زمان تیموریان به هند کوچ کردند:

۴۹— دکتر علیرضا نقوی، همان مأخذ، ص ۳۵

۵۰— دکتر محمود افشار بزرگی، همان مأخذ، ص ۱۳۴

۵۱— ابوالفضل علامی، آین اکبری، صص ۱۶۷ — ۱۸۳

۵۲— دکتر محمود افشار، همان منبع، صص ۳۵ — ۱۳۴

فخرالدین عراقی – در روستای کمیجان اراک متولد شد، و در همدان به تحصیل علوم و ادبیات آن زمان پرداخت. سپس در همان شهر به تدریس مشغول شد. در اثر نشست و برخاست با عرفاء، حالتی دگرگون یافت و دست از مدرسه و تدریس کشید و به دنبال قلندران راه افتاد. پس از چندی، در حدود سال ۶۲۶ ه. ق. به هند وارد شد و در شهر مولتان، به خدمت شیخ بهاءالدین زکریا رسید و به حلقة مریدان او پیوست. چنان به مراد خود ارادت می‌ورزید که شیخ خرقه خود را به او پوشاند، و دخترش را به نکاح او درآورد. عراقی ۲۵ سال در خدمت شیخ بهاءالدین زکریا به سر بزد؛ اما پس از وفات او نتوانست در هند بماند و از راه عمان رهسپار مکه شد، سپس به آسیای صغیر (قونیه) و مصر و دمشق رفت. بالاخره در سال ۶۸۶ یا ۶۸۸ در دمشق درگذشت.^{۵۳}

عرفی شیرازی – سید جمال الدین محمد عرفی در سال ۹۶۳ ه. ق. در شیراز زاده شد. در سال ۹۹۲ به علت بیماری آبله، زیبایی چهره خود را از دست داد و به همین دلیل در همان سال به هند کوچ کرد و در آنجا شهرت یافت. در آن سرزمین، نخست به خدمت حکیم ابوالفتح گیلانی که از مقامهای مهم امپراتوری اکبر بود، رسید. تخلص خود را از شغل پدرش گرفت که در شیراز داروغگی می‌کرد، و با قوانین شرعی و عرفی سروکار داشت. وی شاعری مغروف بود و برای شاعران بزرگ پیش از خود احترام کمی قایل می‌شد. وی در سن سی و شش سالگی در سال ۹۹۹ ه. ق. بیمار شد و در هند درگذشت. عرفی از شعرای معروف سبک هندی است^{۵۴}.

ظهوری ترشیزی – نورالدین محمد ظهوری، در ترشیز زاده شد، و در خراسان پرورش یافت. در جوانی به سیر و سیاحت پرداخت، و به یزد و سپس شیراز رفت. در یزد با وحشی بافقی آشنا شد و با او مصahبت

۵۳. دایرةالمعارف فارسی، ص ۱۷۰۷

۵۴. دایرةالمعارف فارسی، جلد دوم، ص ۱۷۲۹؛ و تذكرة میخانه، صص ۲۰ – ۲۱۷

داشت. هفت سال در شیراز بود؛ و در سال ۹۸۰ یا ۹۸۸ ه. ق. به هند مهاجرت کرد و در شهر بیجاپور دکن ساکن شد. ابراهیم عادلشاه والی بیجاپور و برہان نظام شاهی را مدح گفت و عطایای شاهانه و منصب ملک الشعراً بی یافت. ضمن اینکه از دربار به او صله می‌رسید، آدم کوشنده‌ای بوده، چنانکه کتاب روضة الصفا را صدبار نوشته است. تا جایی که بعضی می‌گویند از راه قلمزدن زندگی خود را اداره می‌کرد. وی پس از ۸۱ سال عمر در سال ۱۰۲۴ ه. ق. در بیجاپور درگذشت.^{۶۰}

نظیری نیشابوری – محمد حسین نظیری، احتمالاً در جوین خراسان به دنیا آمد. در آغاز جوانی به قصد تجارت به هند کوچ کرد (حدود سال ۱۰۰۰ ه. ق.). نخست جذب دستگاه حکومتی عبدالرحیم خان خانان شد. در سال ۱۰۰۲ ه. ق. به زیارت مکه رفت و دوباره به هند بازگشت و در احمدآباد گجرات سکونت گزید. وی مکرر به خدمت اکبرشاه و نورالدین جهانگیر می‌رسید و اشعار زیادی در ستایش جهانگیر دارد. گفته می‌شود در سالهای آخر عمر گوشنهشینی اختیار کرد و به تفکرات عارفانه پرداخت. بالاخره در سال ۱۰۲۱ یا ۱۰۲۳ ه. ق. در هند درگذشت.

حکیم رکنا کاشی – رکن الدین مسعود در کاشان زاده شد و در همان شهر پرورش یافت. در جوانی به دربار شاه عباس راه پیدا کرد و منزلتی به دست آورد. به گفته نویسنده تذکرة میخانه، جوانی اش به می‌کشی و بی‌پرواپی گذشت. وی «رکنا» و «مسيح» تخلص داشت و استاد صائب بود. چندی طول نکشید که از نظر شاه عباس افتاد و به گفته‌ای از او رنجش یافت و از دربار برید و این بیت را سرود:

گر فلك يك صبحدم بامن گران باشد سرش
شام بیرون می‌روم چون آفتاب از کشورش

و به دنبال این رویداد در سال ۱۰۱۱ ه. ق. به هند کوچ کرد. چندی در دربار اکبر شاه و پس از آن مداخ جهانگیر بود. حدود ۱۰۴۰ ه. ق. برای زیارت مشهد به ایران برگشت و راهی کاشان شد. سپس در ایران هم به دربار شاه صفی روی آورد، لیکن از او التفاتی نیافت. پس از چند ساعتی توقف در شیراز، به کاشان بازگشت و در ۱۰۶۶ ه. ق. در زادگاه خود وفات یافت.^{۵۶}

صائب تبریزی – میرزا محمدعلی صائب در اصفهان زاده شد. خاندان او اصلاً تبریزی بودند، و پدرش از جمله بازرگانان اصفهان بود که به دستور شاه عباس از تبریز به اصفهان کوچ کرده، و در محله عباسآباد اصفهان زندگی می‌کردند. در سال ۱۰۳۴ یا ۱۰۳۶ ه. ق. به قصد تجارت به هند مهاجرت کرد. اما در آنجا کالای سخن‌خوش خریدار بیشتری داشت و در آغاز با ظفرخان به کابل رفت و سپس با جلوس شاه جهان، ظفرخان او را با خود به دکن برد و مورد نوازش شاه قرار گرفت. هنگامی که ظفرخان، صوبه‌دار یا حاکم کشمیر شد، باز صائب را به آنجا برد. در سال ۱۰۳۹ پدرش به هند آمد و اجازه خواست صائب را به ایران ببرد. این جریان بیش از دو سال طول کشید و در سال ۱۰۴۲ پدر و پسر به ایران بازگشتند. صائب پس از بازگشت به اصفهان، در سال ۱۰۸۰ در سن ۶۵ تا ۷۱ سالگی در همان شهر درگذشت.^{۵۷}

طالب آملی – سید محمد متخلص به طالب، در سال ۹۹۶ ه. ق. در آمل مازندران به دنیا آمد. در سال ۱۰۱۰ ه. ق. به کاشان رفت. سپس به گفتهٔ حکمت در حالیکه به قصد راه یافتن به دربار پادشاهان هند، ایران را ترک می‌گفت، نخست به مرو و سپس به هند رسید و در قندهار به

۵۶. دکتر هرومیل سدارنگانی، پارسی‌گویان هند و سند، ۱۳۵۵، ص ۹۵؛ و تذكرة میخانه، صص ۴۹۴ – ۵۲۲

۵۷. فرهنگ معین، جلد پنجم، ص ۹۶۱؛ و دایرة المعارف فارسی، جلد دوم، ص ۱۵۴۴

خدمت حاکم آنجا درآمد. در سال ۱۰۲۱ روانه آگرہ شد و پس از گذشت دو سه سالی، به خدمت جهانگیر رسید. در سال ۱۰۲۸ لقب ملک الشعراًی یافت و در دربار او، عزت و احترام فراوان پیدا کرد. طالب نیز از شعرای معروف سبک هندی است.^{۵۸}

کلیم کاشانی - ابوطالب متخلص به کلیم، بعضی او را همدانی و بعضی کاشانی گفته‌اند. احتمالاً در همدان زاده شده و در کاشان پیروزش یافته است. اول بار که به هند مهاجرت کرد در سال ۱۰۲۸ به ایران برگشت. پس از دو سال، دوباره راهی هند شد و سالها در خدمت شاه جهان بود. به گفته نویسنده تذكرة آتشکده، از خوان نوالش بهره‌ها یافت و عمری را خوش گذرانید؛ و در دربار این شاه به ملک الشعراًی رسید. کلیم در سال ۱۰۶۱ ه. ق. در گذشت و در مزار الشعراًی کشمیر در کنار قبر قدسی مشهدی، محمدقلی سلیم، و طغرای مشهدی، به خاک سپرده شد. وی یکی از دو سه چهره برجسته سبک هندی است و بسیاری از تک‌بیتهاي او به صورت ضربالمثل در آمده است.^{۵۹}

حزین لاهیجی - شیخ محمد علی حزین، در سال ۱۱۰۳ ه. ق. در اصفهان به دنیا آمد. وی از اعقاب شیخ زاہد گیلانی است. پدرش پیش از تولد محمدعلی به اصفهان آمده بود. حزین پس از حمله افغانها به اصفهان، از این شهر بیرون رفت و چندی را در ایران و عربستان گردش کرد و هنگامی که دوران سلطنت صفویه پایان می‌یافتد و آغاز روی کار آمدن نادرشاه بود، در سال ۱۱۴۶ از ایران بکلی کوچ کرد. بالاخره در سال ۱۱۸۰ در بنارس در گذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد.^{۶۰}

۵۸. دکتر حکمت، همان منبع، ص ۹۳؛ و دایرةالمعارف فارسی، جلد دوم، ص ۱۶۱۰

۵۹. دایرةالمعارف فارسی، جلد دوم، ص ۲۲۵۹؛ و لطفعلی بیگ آذر بیگدلی، تذكرة آتشکده، ص ۲۵۳

۶۰. فرهنگ معین، جلد پنجم، ص ۴۵۸؛ و دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، ص ۸۴۳

واله داغستانی – علی قلی خان از رجال دوران صفویه است که در سال ۱۱۲۴ ه. ق. در اصفهان زاده شد. در آغاز جوانی به خدمت شاه طهماسب دوم صفوی درآمد. پس از عزل این پادشاه، چندی در اصفهان متواری بود. بالاخره نتوانست این شرایط را تحمل کند، و ایران را ترک و به هندوستان کوچ کرد. تاریخ دقیق کوچ او از ایران را نمیدانیم، تنها آگاهی داریم که هنگام حمله نادر به هند (۱۱۵۲-۱۱۵۱ ه. ق.) واله در دهلی شاهد این ماجرا بوده است. بنابراین پیش از این ه. ق.) واله در دهلی شاهد این ماجرا بوده است. بنابراین پیش از این تاریخ به هند رفته بود و در آنجا نخست به سمتگاه برہان‌الملک بهادر، صوبه‌دار یا استاندار اود و لکنھو وارد شد. برہان‌الملک خود اهل نیشابور بود و پیش از این به هند کوچ کرده بود. واله مؤلف کتاب *تذکرہ ریاض الشعرا* است. وی در سال ۱۱۷۰ در هند درگذشت.^{۶۱}.

* * *

دانستیم که شاعران زیادی از ایران به هند کوچ کردند، که در این گفتار به نام چند نفر آنها اشاره رفت و شرح مختصری از ویژگیهای کوچ تعدادی از آنها آورده شد. برای آگاهی بیشتر درباره شاعران دیگری که حداقل یک بار در زندگیشان به هند مهاجرت کرده‌اند، جدولی تنظیم گردیده که در آن علاوه بر تاریخ دقیق یا تقریبی کوچ آنها، اطلاعات مختصر دیگری که از مهاجرتشان در دسترس بوده در این جدول آمده است. در کتاب *تذکرہ منتخب الطائف*، تألیف رحمـ علی خان ایمان به نام صدھا شاعر بر می‌خوریم که صفت نسبی تعلق آنها به یکی از شهرهای ایران به دنبال نام آنها آمده، و احتمال دارد بعضی از آنها به هند کوچ کرده باشند. لازم به یادآوری است در جدول زیر، که بیشتر بر مبنای کتاب نامبرده و تذکرہ میخانه تنظیم شده، نام شاعرانی آمده است که کوچ آنها به هند مسلم می‌باشد.

۶۱. احمد گلچین معافی، «نادرشاه و جنگ گرانال»، سخن، دوره ۱۳، شماره ۶ و ۷، صص ۶۹۲ – ۷۰۲

فصل هفتم

* - اوایل سده پازدم مجری نمود

۱۳۹	شماره ثامن	زندگاه	تاریخ مهاجرت به عنده	عکس بازگشت به ایران	مهاجرت بارگشت در هند	مرگ تاریخ نامعلوم
۱	اسماعیل بیلک انسی	استرآباد	طبقه شاملو -	طبیقه شاملو	آذیک	حمله عبدالخان
۲	میر نعمت الله وصلی شیرازی	قریونین	قریباش	قریباش	بداعوت یا پیروی	از استادش مرشد.
۳	میر محمد هاشم فروتنی	کاشان	قریونین	قریونین	بداعوت اسنادی	در زمان اکبر شاه
۴	میر ملکی قریونی	کاشان	قریونین	قریونین	مرشد بروجردی	*
۵	میر غزوی کاشانی یا شیرازی	جهنم	کاشان	قریونین	احتمالاً تجارت	*
۶	مولانا کامل جهرمی	کاشان	کاشان	قریونین	تجارت	*
۷	میر عسکری کاشانی	جهنم	کاشان	قریونین	تشویق آشنایان	*
۸	اسد بیلک قزوینی	جهنم	کاشان	قریونین	آذ آشرا فراز گان	*
۹	عبدالنبی فخر الزمانی	جهنم	کاشان	قریونین	بسییر و سیاحت	*
۱۰	مولانا شراری همدانی	جهنم	جهنم	جهنم	عالقه داشت	*
۱۱	لطیف تبریزی	جهنم	جهنم	جهنم	شگرد شاری	*
۱۲	قدسی مشهدی	مشهد	مشهد	مشهد	شگرد شاری	*
۱۳	مولانا روفی همدانی	همدانی	همدانی	همدانی	آنگیزش دیگران	*
۱۴	شاه نظر قمشهای	قمشه	قمشه	قمشه	در دوران تیموریان	*

کوچهای تاریخی ایرانیان بهند

شماره نام	زادگاه	تاریخ مهاجرت	علت	بازگشت	مرگ
۱۰۵	بهند	مهاجرت	بهند	با پیران	در هند
۱۰۶	لاهیجان	نامعلوم	*	*	
۱۰۷	پرند	به قصد پیوستن	*		
۱۰۸	به دربار	به قصد راپایافتن	*		
۱۰۹	آردبیل	به دربار	برادرش قبله	نیمه دوم سده پیازده	
۱۱۰	تاشین	در هند بود	به عنوان راپایافتن	*	
۱۱۱	قیزیار	به دربار	به عنوان راپایافتن	*	
۱۱۲	تبریز	در زمان اکبر	در زمان اکبر	کاشان	میر شیشه‌ی کاشی
۱۱۳	تبریز	به دعوت شاه	آنکیزش دیگران	شیراز	مولانا ابراهمی فارسی
۱۱۴	تبریز	به دربار		نیمروز	احولی سیستانی
۱۱۵	تبریز	در زمان اکبر		دامغان	عصری
۱۱۶	تبریز	به دعوت شاه		فارس	مولانا محمد طبلوره
۱۱۷	تبریز	به عنوان راپایافتن		قره‌باغ	۲۶ درویش جاوید
۱۱۸	تبریز	به دربار	به عنوان حذف شدن		۲۷ حکیم صدرالدین آگهی
۱۱۹	تبریز	به دربار	به عنوان حذف شدن		۲۸ الفتنی
۱۲۰	تبریز	در زمان اکبر			۲۹ ابراهیم آدهم هندانی
۱۲۱	تبریز	در زمان اکبر			* - سالهای اول سده پاکدهم مجری قمری

* - اولین سده بازدهم مجری فردی

شماره نام	زادگاه	تاریخ مهاجرت	علت	بازگشت	مهاجرت	بهندن	باوران	مرگ
۱۰۵۱ - لاہور	در زمان اکبر در زمان برهان نظام شامع اعیان احتمالاً در زمان جهانگیر	ایشک شباتکاره کاشان	حکیم عارف ایکی کاشانی	آقا شاپور نهرانی	آقا شاپور نهرانی	۹۹۶	۱۰۲۸ یا ۱۰۳۸	۱۰۳۵
۱۰۵۲	بروجرد	نهران	مودود	آمل	مولانا محمد صوفی مازندرانی	۱۰۱۲	۱۰۲۸ کابل	۱۰۲۹
۱۰۵۳	ق	اصفهان	لاهیجان	اصفهان	حکیم مغفار کیلانی	*	۱۰۲۸ - کابل	۱۰۲۹
۱۰۵۴	حدود ۹۸۶	په دربار	په دربار (شاپور دعوی)	په دربار (شاپار حکام)	کاشان	۹۹۹	۱۰۲۰ کاشان	۱۰۳۵
۱۰۵۵	حدود ۹۷۹	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	کاشان	۱۱	دده اول سده ۱۱	۱۰۳۶
۱۰۵۶	حدود ۹۸۴	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	اصفهان	*	حدود ۹۷۹	۱۰۳۷
۱۰۵۷	حدود ۹۸۵	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	اصفهان	*	حدود ۹۷۹	۱۰۳۸
۱۰۵۸	حدود ۹۸۶	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	مشهد	*	حدود ۹۷۹	۱۰۳۹
۱۰۵۹	حدود ۹۸۷	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	مشهد	*	حدود ۹۷۹	۱۰۴۰
۱۰۶۰	حدود ۹۸۸	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	مشهد	*	حدود ۹۷۹	۱۰۴۱
۱۰۶۱	حدود ۹۸۹	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	مشهد	*	حدود ۹۷۹	۱۰۴۲
۱۰۶۲	حدود ۹۹۰	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	پهندنیال پهندنیال	مشهد	*	حدود ۹۷۹	۱۰۴۳

در پایان گفتار مربوط به شاعران مهاجر، بی‌مناسبت نیست که اشاره‌ای به سبک هندی بشود. شاعران پارسیگوی کشمیر و احتمالاً دیگر نقاط هند، تا پایان سده دهم هجری قمری، بیشتر از شعرای ایرانی از قبیل نظامی و جامی تقلید می‌کردند.^{۶۲} از سده یازدهم و با روی کار آمدن تیموریان کم کم سبک تازه‌ای شکل گرفت. شاهزاده محمد دارا شکوه می‌نویسد: بیشتر شاهان دودمان تیموری به ادبیات فارسی دری و مدنیت خراسانی علاقه و احساسات زیادی داشتند. شاهزاده‌های تیموری هریک به گونه‌ای در سخنسرایی و بدیهه‌گویی و رقت ذوق، دستی داشتند. این موجب شد تا شاعران درباری در مضمون آفرینی و رقت کلام، کوشش دقیق داشته و در این راه پیشرفت‌های چشمگیری نمودند. سبک معروف هندی در همین دوره و در همین دربار، نصح و تکامل یافت.^{۶۳} باید افزود که سبک هندی در هند به وجود نیامد، بلکه در هند رونق یافت و نامدار شد. گویا نخستین کسی که پایه‌گذار این سبک شاعری است، باباغانی شیرازی می‌باشد. او مدتها به این دیوار و آن دیوار کوچ کرد، و مدتی در دربار پادشاهان آق‌قویونلو بود. فغانی از شعرای برجسته این سبک نیست، بلکه صائب، کلیم، عرفی، طالب‌آملی، و بیدل از شاعران سرشناس این سبک بهشمار می‌آیند.^{۶۴} محمد تقی بهار، سبک هندی را به عنوان جریانی از دوران انحطاط ادبیات فارسی دانسته و آن را سبکی پیچیده و متصنع و بیروح می‌داند، که از عالم الفاظ فرمایه تجاوز نمی‌کند. وی معتقد است پس از حافظ رفته رفته انحطاط ادبی شروع و در دوران تیموری شعر از قصیده و غزل به حالت ابتداش کشیده شد و سبک هندی از این زمان در هرات و خراسان و ترکستان پیریزی گردید و سپس به اصفهان و هند نشر یافت.^{۶۵}

62- G.L. Tikku, op. cit., p. 90

۶۳- محمد داراشکوه، *حسنات العارفین*، تهران، ۱۳۵۲، ص ۴

۶۴- دکتر محمود افشار یزدی، *همان منبع*، صص ۵ - ۱۶۴

۶۵- محمد تقی بهار، *سبک‌شناسی*، جلد سوم، صص ۵ - ۱۸۴

۴- بازرگانان مهاجر:

پیوندھای بازرگانی بین ایران و هند، ریشهای تاریخی ژرف دارد. در گفتارهای گذشته گاهی درباره وجود بازرگانان هندی در ایران و بازرگانان ایرانی در هند اشاره شد. گفته می‌شود در زمان سلطنت صفویه حدود ۱۲۰۰۰ بازرگان هندی در شهرهای اصفهان و بندر عباس به تجارت مشغول بوده‌اند.^{۶۶} همچنین شواهد تاریخی قرون وسطی، نشان دهنده آن است که بازرگانان زیادی از گوشه و کنار، از چین تا خراسان و حتی دورتر به هند می‌آمدند و احتمالاً برخی از آنها در آنجا ماندگار می‌شدند. برای نمونه، سید محمد مبارک مشهور به «امیر خورد» - متوفای سال ۷۶۷ ه. ق. - از عرفای سلسله چشتیه و مرید سرشناس شیخ نظام الدین اولیاست، که پدر بزرگ وی به نام سید محمد کرمانی مدت‌ها بین لاہور و کرمان تجارت می‌کرده و مدتی را در هند مقیم بوده است.^{۶۷}

معمولًا بیشتر منابع دست اول تاریخی هند درباره سده‌های گذشته، تاریخ شاهان است و کمتر به تجزیه و تحلیل زندگی لایه‌های مختلف مردم پرداخته‌اند. بنابراین اگر هم در زمینه روابط بازرگانی و کوچ بازرگانان، مطلبی به بحث گذاشته شده، در حاشیه و قایع نگاری مربوط به دربار می‌باشد. برای نمونه از تاریخ وقایع پادشاهان بهمنی چنین برمی‌آید که یکی از افراد معروف و قدرتمند این دوران، ملک التجار محمود گیلانی است. وی در قریب‌های به نام «قاوان» در گیلان متولد شد و در آغاز به قصد تجارت ساکن هند گردید و به ملک التجار کاوان شهرت یافت. این شخص پس از مدتی که به بازرگانی مشغول بود به دربار راه پیدا کرد و به مقام سپاهیگری رسید. مدتی

66- Riazul Islam, Indo - Persian Relations, 1970, pp. 73 - 171

67- K.A. Nizami, op. cit., 1974, p. 335

ملک التجار نایب نامیده می‌شد. وی در زمان دو پادشاه بهمنی، مقام بالایی در دربار داشت. به طوری که در زمان سلطان محمد شاه بهمنی، بالاترین مقام درباری، یعنی خواجہ جهان را به دست آورد و بالاخره در توطئه‌ای از سوی محمد شاه، کشته شد.^{۶۸} در گفتارهای گذشته آگاهی یافتیم که گاهی شاعری به قصد تجارت به هند می‌آمد و پس از چندی بازار شاعری را گرمتر می‌یافت. یا گاهی در خانقه صوفیان به برخی بازار گنان مسلمان ایرانی مهاجر یا ایرانی‌الاصل بر می‌خوریم. حاج سیاح جهانگرد معروف ایرانی، بازار گنان مهمی را در هندوستان می‌شناخته و هنگامی که در هند بوده، در منزل آنها اقامت داشته است. از جمله این بازار گنان، حاج محمد مهدی اصفهانی، آقا محمد صادق نمازی، و نواب فیروز حسین خان بهادر بودند که هرسه از بازار گنان ایرانی مهاجر در هند بوده‌اند. حاجی پیرزاده جهانگرد ذیگر ایرانی، در سفرنامه‌اش شرح می‌دهد که در سال ۱۳۰۴ ه. ق. که به هندوستان رفته، میزبان او در بمبئی یکی از بازار گنان ایرانی به نام حاجی عبدالحسین امین التجار بوده است. علاوه بر این پیرزاده از گرد آمدن «جمعی از تجار و سادات معتبر شیرازی» در خانه امین التجار به مناسبت ورود او به هند گفتگو می‌کند.^{۶۹} همچنین در سفرنامه او از بازار گنانی چون حاج محمد حسین شیرازی، حاجی میرزا حسین کاشانی، و حاجی میرزا جواد اصفهانی نام برده می‌شود. بالاخره در تاریخ فرشته از مسلمان شدن حاکم ملیبار گفتگو شده و از تعدادی افراد تاجر پیشہ ایرانی و عرب می‌خواهد که در ترویج اسلام و راغب کردن مردم ملیبار به این دین، او را یاری رسانند.^{۷۰}

۶۸- تاریخ فرشته، جلد اول، صص ۳۴۳ - ۳۵۸

۶۹- حاجی محمدعلی پیرزاده، سفرنامه حاجی پیرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرما بیان، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲

۷۰- تاریخ فرشته، جلد دوم، صص ۷۷ - ۷۶۸

۴- نظامیان و عمال حکومتی:

در تاریخ سلاطین مسلمان هند، به نام اشخاص فراوانی می‌رسیم که از ایران به آن دیار کوچ کرده و در رده‌های مختلف حکومتی، مسئولیتها بی را بر عهده داشته‌اند. گفته می‌شود سلطان بلبن از سلاطین معروف ممالیک هند در سده هفتم هجری، چندین پهلوان سیستانی را با حقوق کافی استخدام کرده بود که آنها با تیغ بر هنر به عنوان «دورباش» پیشاپیش موکب سلطانی حرکت می‌کردند^{۷۱}. در زمان ناصرالدین محمود شاه (پادشاهی ۶۴۴-۶۶۴ ه. ق.) که پیش از بلبن سلطنت می‌کرد، دربار، مأمنی برای امرا و فضلا و شعرای مناطق مختلف شده بود. از جمله دو مهاجر ایرانی به نامهای امیرالحجاب علاءالدین ایاز زنجانی نایب امیرحاجب، و الغ‌کوتوال ییک جمال الدین نیشابوری از امرای معروف دربار ناصرالدین محمود بودند^{۷۲}. به استناد تاریخ فرشته، در دربار پادشاهان بهمنی دکن، ایرانیان زیادی را درین مهاجران مشاهده می‌کنیم. در زمان احمد شاه بهمنی به یکی از فرماندهان مأموریت داده شد که از مهاجران عراقی [ایرانی]، خراسانی، عرب، و ماوراءالنهری سه هزار تیرانداز تربیت کند. به استناد همین منبع، از جمله تکاوران مخصوص دربار سلطان محمود شاه بهمنی، بیست و پنج جوان سبزواری بودند که پیوسته از جان او مراقبت می‌کردند. به علاوه، دو تن از سرداران و صاحبمنصبان درباری او، حسنعلی‌خان سبزواری و سید میرزا بی مشهدی بودند، در زمان پادشاه نامبرده که در حدود سال ۸۸۷ ه. ق. به سلطنت رسید، یکی از سرداران او به نام بهادر گیلانی علم طغیان و سرکشی بر علیه او بلند کرد، در

۷۱- ضیاءالدین برنی، تاریخ فیروزشاهی، ص ۳۰؛ و حکیم‌الدین قریشی، شرح احوال و آثار و سبک اشعار امیر حسن سجزی دهلوی، (رساله دکتری، دانشگاه تهران)

۷۲- ۱۳۴۷، ص ۱۰۳

۷۳- منهج سراج، طبقات ناصری، جلد دوم، ص ۵۷۴

سپاهی که برای مبارزه با شاه ترتیب داد دوهزار سرباز سواره که اکثراً گیلانی، مازندرانی، عراقی، و خراسانی بودند^{۷۳}. این نمونه‌ها بروشنبی گویای آنند که در بین مهاجران ایرانی نظامیان فراوانی در رده‌های مختلف سپاهی و در لشکریان سلسله‌های مختلف پادشاهی وجود داشته است.

۵- پزشکان کوچنده:

شواهد تاریخی گواهی می‌دهند که از مهاجران ایرانی مقیم هند، بویشه آنها بی که جذب دربار دهلي و دکن شدند، برخی در طب سنتی آن زمان تجربه و شهرت داشتند. در مبحث کوچ گروهی سادات همدان به کشمیر اشاره شد در این گروه چند پزشک وجود داشت که همه در لباس روحانیت بودند^{۷۴}. هنگام مرگ سلطان علاءالدین بهمنی که در سال ۷۵۹ ه. ق. روی داد، دو پزشک بر بالین او حضور داشتند و هردو از ایران به هند کوچ کردند. نام یکی از آنها، حکیم علیم‌الدین تبریزی و دیگری حکیم نصیر‌الدین شیرازی بود^{۷۵}.

در آینه اکبری فهرست اسمی پزشکان دربار آمده، که ایرانی و مهاجر بودن چند نفر آنها مسلم است. حکیم ابوالفتح گیلانی، حکیم علی گیلانی، حکیم حسن گیلانی، حکیم عین‌الملک گیلانی و حکیم همام از این جمله‌اند^{۷۶}. فرشته می‌نویسد حکیم عین‌الملک گیلانی طبیب دربار اکبر شاه «در تداوی ید بیضاء» می‌نموده است^{۷۷}. حکیم ابوالفتح گیلانی عالم، فیلسوف و طبیب دربار اکبر در سال ۹۷۴ ه. ق. پس از فتح گیلان به وسیله شاه طهماسب صفوی، هماه با دوبرادر خود حکیم

۷۳- تاریخ فرشته، جلد اول، صص ۲۰ - ۳۶۶

74- G.L. Tikku, op. cit., p. 14.

۷۵- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۲۸۱

۷۶- ابوالفضل علامی، آینه اکبری، ص ۱۶۷

۷۷- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۲۵۳

همام و حکیم نورالدین به هند مهاجرت کردند^{۷۸}. حکیم ابوالفتح در سال ۹۹۷ ه. ق در پنجاب درگذشت.

۶- فقهاء و قضات مهاجر:

در بین ایرانیانی که در طول این هزاره به هند کوچ کرده‌اند، شماری از فقهاء و محدثین مشاهده می‌شود. آنها که در اثر فشار یا ناسازگاری روزگار به هند روی آوردند و در آنجا اعتکاف و وارستگی پیش گرفتند، کمتر نامشان در تاریخها ثبت شده است. کسانی را که می‌توانیم به استناد منابع موجود، شناسایی کنیم افرادی هستند که در کانون یا حاشیه دربار جذب شده‌اند، برای نمونه قاضی جلال الدین کاشانی، شیخ جمال الدین بسطامی در دربار سلطان ناصر الدین محمود، از پادشاهان ممالیک دهلي بودند، که اولی شغل قضاؤت داشت و دومی در سال ۶۵۳ ه. ق. شیخ الاسلام دهلي شد. ضیاء الدین برنی، علاوه بر قاضی جلال الدین کاشانی، از پدر او قاضی قطب کاشانی و قاضی رفیع الدین کازرونی نام می‌برد، و روشن می‌سازد که اینها از علمای نزدیک سلطان بلبن بودند و در اثر فتنه مغول از ایزان به هند مهاجرت کردند^{۷۹}. از جمله فقهاء مهاجر که در دستگاه سلطان علاء الدین خلجی بوده و نام آنها در تاریخ ثبت شده است، عبارتند از: قاضی محی الدین کاشانی، مولانا وجیه الدین رازی، قاضی شمس الدین کازرونی، و مولانا افتخار الدین رازی^{۸۰}.

در شرح زندگی قاضی نورالله شوشتاری، فقیه و محدث سده دهم و یازدهم هجری قمری می‌خوانیم که وی در اثر نابسامانی اوضاع خوزستان و کشمکش بین حکومت محلی و صفویان، ناچار شد از شوشتار به مشهد کوچ کند و سپس در سال ۹۹۲ ه. ق. به هند مهاجرت کرد.

۷۸- تذکرة میخانه، صفحه ۲۱۸ (پاورقی)

۷۹- ضیاء الدین برنی، همان منبع، ص ۱۱۱

۸۰- همین منبع، صص ۵۴ - ۳۵۳

قاضی نورالله، نویسنده کتابهایی چون *مجالس المؤمنین* و *دلایل الشیعه* است. علاوه بر اینها شرحی درباره شوستر و پریشان روزگاری خاندان خود نوشته است. وی از سوی اکبرشاه به عنوان قاضی لاهور منصوب شد، و بالاخره در اثر اختلافات مذهبی به امر جهانگیر در سال ۱۰۱۹ ه. ق. به قتل رسید، و در آگرہ به خاک سپرده شد. بعضی شیعیان اورا شهید ثالث می‌نامند.^{۸۱}.

از جمله فقهاء و محدثینی که در زمان تیموریان هند می‌زیسته‌اند، و از مهاجران ایرانی بودند عبارتند از: علامه شاه فتح‌الله شیرازی در دربار اکبر و سید رفیع‌الدین شیرازی محدث و متکلم همزمان با بر که در آگرہ ساکن بود و در سال ۹۵۴ ه. ق. در همانجا مرد. همچنین سید علی خان شیرازی الملکی المدنی که محدث و فقیه و ادیب دربار اورنگ‌زیب بود، در آخر عمر به شیراز بازگشت و در سال ۱۱۱۹ ه. ق. در زادگاه خود وفات یافت.^{۸۲} در بین گروه مهاجران سادات، شخصی به نام سید احمد شیرازی، قاضی سابق شیراز نیز وجود داشت.^{۸۳}.

۷- کوچندگان اهل علم و قلم:

در طول تاریخ سده‌های میانه، نویسنده‌گان سرشناس و نسبتاً فراوانی از ایران به هند کوچ کرده‌اند. مورخان، فرهنگ‌نویسها، و تذکرہ‌نویسان از این جمله‌اند. کوشش‌هایی که برای نوشنی تذکره‌های شعر و فرهنگ‌های فارسی در پهنه‌ای ادبیات و زبان فارسی در شبه قاره هند و پاکستان صورت گرفت چندین برابر کاری است که ایرانیان ساکن در کشور خودشان در این باره انجام داده‌اند.^{۸۴} برای نمونه می‌توان از مهاجران زیر یاد کرد: منهاج‌الدین عثمان بن سراج‌الدین

۸۱- احمد‌کسری، تاریخ پانصد ساله خوزستان، چاپ چهارم، ۱۳۵۶، ص ۲۵۷

۸۲- علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، صص ۶۵ - ۶۸

83- G.L. Tikku, *op. cit.*, p. 14

۸۴- دکتر محمود افشار یزدی، همان منبع، ص ۱۳۱

جوزجانی، مشهور به منهاج سراج که برای نجات جان خود از چنگال لشکریان مغول به هند فرار کرد و حدود سال ۶۲۴ ه. ق. در آن دیار سکونت گزید. وی نویسنده کتاب «طبقات ناصری» است که به نام ناصرالدین محمود شاه تألیف کرده. چنانکه گفته شد، محمد قاسم هندو شاه مشهور به فرشته (۹۷۸-۱۰۲۱ ه. ق.) در جوانی همراه پدرش از گرگان به هند کوچ نمود و در احمدنگر و بیجاپور زندگی می‌کرد. وی کتاب مشهور «تاریخ فرشته» را در سال ۱۶۰۹ میلادی تألیف کرد. یادآوری می‌شود که ابراهیم عادلشاه دوم او را به نوشتن تاریخ هند واداشت.

عبدالنبی خان فخر الزمانی قزوینی مؤلف تذکره معروف «میخانه» از ایرانیان سرشناسی است که به هند مهاجرت کرده است. او در سال ۹۹۸ ه. ق. در قزوین زاده شد، در سن ۱۹ سالگی به زیارت مشهد رفت و از آنجا در اثر تعریف و تشویق بسیاری از تجار که به هند رفت و آمد می‌کردند، راهی هند شد و در آگرہ نزد میرزا نظامی قزوینی از واقعه نویسان دربار جهانگیر رفت. و پس از چندی در دهه سوم قرن یازدهم هجری به نوشتن تذکره میخانه پرداخت. از تذکره نویسان دیگر می‌توان تقی الدین بن معین الدین اوحدی را نام برد. وی در سال ۹۷۳ ه. ق. در اصفهان متولد شد. اجداد او اهل کازرون بودند. تقی الدین اوحدی، چندی در دربار شاه عباس دوم صفوی بود. و در سال ۱۰۱۵ یا ۱۰۱۸ ه. ق. به هند مهاجرت کرد. وی تذکره نامه «عرفات العاشقین» را که در آن از ۳۰۰۰ شاعر پارسی گوی یاد کرده، در سال ۱۰۲۴ ه. ق. به پایان رسانید. تذکره نویسان دیگری را نیز می‌شناسیم که خود یا پدرشان از ایران به هند کوچ کرده‌اند. از جمله:^{۸۵}

میر علاء الدوّله مؤلف تذکره نفایس المأثر که اهل قزوین بوده و با پدرش در ۹۷۶ ه. ق. به هند مهاجرت کرده‌اند. علت مهاجرت آنها،

۸۵- برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: دکتر سید علیرضا نقوی همان مأخذ، صص ۱۰۰ - ۱۰۸

کینه شاه طهماسب نسبت به پدر آنها میر یحیی بود که در سال ۹۶۲ ه. ق در زندان شاه طهماسب در اصفهان درگذشته بود.

امین بن احمد رازی، مؤلف تذکرہ هفت اقلیم، که در ری متولد شده سپس به هند مهاجرت کرد، و کتاب خود را در ۱۰۰۲ ه. ق. در همانجا تألیف نمود.

تقی الدین محمد ذکری، معروف به تقی کاشی، مؤلف تذکرہ خلاصه الاشعار و زبده الافکار که در سالهای آخر عمر به هند کوچ کرد و کتاب نامبرده را در ۱۰۱۶ ه. ق. نوشت.

مولانا محمد صوفی، در آمل به دنیا آمد و در جوانی به تصوف روی آورد. وی را به زندقه و کفر متهمن کردند. مدتی را در این شهر و آن شهر ایران آواره بود. و هنوز جوان بود که در اوایل سلطنت شاه عباس صفوی، ناچار به هند رفت و در سال ۱۰۳۲ در آن کشور درگذشت.

میر عمامد الدین محمود حسینی، متخلص به الهی، مؤلف تذکرہ گنج الهی اهل همدان و در زمان جهانگیر به هند کوچید و در سال ۱۰۶۳ در کشمیر درگذشت.

میرزا کاظم مردان علیخان، صاحب تذکرہ منتخب الاشعار در هند به دنیا آمد، ولی جدش از مشهد به هند کوچ کرده بود.

ابوطالب خان تبریزی اصفهانی، مؤلف تذکرہ خلاصه الافکار در هند به دنیا آمد، ولی پدرش اصفهانی و در جوانی به هند مهاجرت کرده بود. ابوطالب در ۱۲۲۰ ه. ق. در هند درگذشت.

میرزا محمد علی اکاتب صفوی، صاحب تذکرہ کاتب در ۱۲۰۰ ه. ق. از تهران به هند فرار کرد. کتاب خود را در سال ۱۲۱۵ در همانجا تألیف نمود.

فرهنگ نویسی فارسی، نخست در هند متدائل شد. برای نمونه، حمال الدین حسین اینجوی شیرازی، مؤلف فرنگ جهانگیری، احتمالاً در زمان اکبر شاه از شیراز به دکن رفت و پس از چند سالی وارد

خدمت دربار در دهلى شد. وی پس از اکبر، مورد حمایت جهانگير بوده. و در سال ۱۰۱۷ کتاب مزبور را نوشت. نویسنده لغتنامه معروف برهان قاطع از مهاجران ایراني ساکن هند بود. محمد حسین برهان بن خلف تبریزی، در اوایل سده یازدهم هجری قمری در تبریز متولد شد، سپس به هند کوچ کرد و در سال ۱۰۶۲ ه.ق. لغتنامه برهان قاطع را تألیف نمود.

از نویسنده‌گان دیگری که می‌توان نام برد، سید احمد اصفهانی است که همراه گروه سیدها در سده چهاردهم میلادی به هند کوچ کرد. همچنین شخصیت معروف ایرانی، ابوالقاسم میرفندرسکی، که در گرگان (استرآباد آن زمان) زاده شد، سپس به هند رفت و سالها در آنجا بود. می‌گویند وی از همنشینی با اکابر (یعنی درباریان) هند، دوری می‌گزید و بیشتر با درویشان و فقرا بود. پس از آن به ایران بازگشت و در سال ۱۰۵۰ ه.ق. در اصفهان درگذشت.^{۸۶} بالاخره میرفتح‌الله‌شیرازی، ادیب و حکیم معروف از شیراز به جنوب هند کوچ کرد، و از ادبی مشهور دربار اکبر شاه بود. وی در سال ۹۹۲ ه.ق. در کشمیر درگذشت.

۸- دیگر هنرمندان مهاجر:

از سایر هنرمندان مهاجر ایرانی، از قبیل نوازنده، نقاش، خطاط را می‌توان نام برد، که آنها هم معمولاً مانند نویسنده‌گان و شعراء، کم و بیش حقوق‌بگیر دربار بوده‌اند. چنانکه استاد زمان گیلانی و استاد حسین قروینی از نوازنده‌گان ماهر دربار پادشاهان بهمنی بوده‌اند؛ به گفته فرشته، استاد زمان در نواختن قانون، شبیه و نظیر نداشت.^{۸۷} درباره تاریخ و علت مهاجرت این دونفر به هند اطلاعاتی در دسترس نداریم. در جدول خنیاگران کتاب آبین اکبری، نام تعدادی نوازنده

۸۶- فرهنگ معین، جلد پنجم، ۱۳۴۵، صص ۸۰ - ۱۳۷۹

۸۷- تاریخ فرشته، جلد دوم، ص ۵

و خواننده آمده است که احتمالاً از مشهد به هند کوچ کرده‌اند.^{۸۸} گفته می‌شود نقاشی مینیاتور و دیوارنگاری به وسیله هنرمندان مهاجر از ایران به هند رفته است. همایون پسر بابر، ضمن اقامت خود در ایران در دربار صفویان، باهنر نقاشانی چون استاد کمال‌الدین بهزاد آشنایی پیدا کرد. وی هنگام بازگشت به هند، دو نفر از شاگردان بهزاد به نامهای عبدالصمد شیرازی و میر سیدعلی تبریزی را با خود به کشورش برد. همایون از میر سید علی خواست که کتاب امیر حمزه را در ۱۲ جلد نوشته و مصور نماید. میر سید علی پیش از پایان یافتن کتاب، در گذشت. عبدالصمد و احتمالاً شاگردان آنها، این کار را تمام کردند؛ کتاب مزبور دارای ۱۴۰۰ تصویر مینیاتور است.^{۸۹} حکمت، علاوه بر دو نقاش فوق از فرخیک قلمان نیز نام می‌برد که همراه عبدالصمد و میر سید علی به هند رفته است.^{۹۰}

همراه با نقاشان فوق چند استاد خط نیز به هند رفتند، سرآمد آنها خواجه محمد مؤمن قزوینی بود. از دیگر کسانی که در این زمینه نام برده می‌شود، شمس‌الدین کاشانی و میر قاسم می‌باشد. در دربار اکبر شاه جهان، به خط خوشنویسی اهمیت داده می‌شد. و اینگونه هنرمندان از دربار مشاهره و صله کافی دریافت می‌داشتند. خطاطان دیگری به نام آقا عبدالرشید، سید علی تبریزی، و خواجه عبدالباقي از ایران به دربار شاه جهان مهاجرت کردند.^{۹۱} آقا عبدالرشید یا عبدالرشید دیلمی، خواهرزاده میرعماد الحسنی، خوشنویس معروف زمان شاه عباس است. میرعماد در اثر کدورتی که در اصفهان از شاه عباس پیدا می‌کند و به انتقاد از شاه و درباریان می‌انجامد، به دستور

۸۸— ابوالفضل علامی، آیین اکبری، ص ۱۸۳.

۸۹— عیسی بهنام، «دولت، نقاش ایرانی در هند»، سخن، دوره هفتم، ۱۳۵۵، شماره ۱۰ ص ص ۹۳۹—۹۴۳.

۹۰— دکتر علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ص ص ۲۳—۱۲۱.

۹۱— همین مأخذ، ص ۱۲۵.

شاه یا درباریان به وسیله چند مزدور به قتل می‌رسد. عبدالرشید که دست پرورده میرعماد بود سه ماه در منزل مخفی می‌شود، بالاخره پس از این ماجرا در فقر و پریشانی و ناچاری راهی هندوستان شده، و در آنجا به دربار شاه جهان راه می‌یابد.^{۹۲} فرشته می‌نویسد: محمد شاه گجراتی (فوت ۹۳۲ ه. ق.) خط نسخ و ثلث ورقاع را خوب می‌نوشت. ملا محمود سیاوش از خوشنویسان شیرازی در زمان این پادشاه، از شیراز به گجرات کوچ نمود.^{۹۳}

۹۲— دکتر محمد عبدالله جفتایی، «خط نستعلیق در پاکستان و هند»، هنر و مردم، سال ۱۳۵۶ شماره ۱۵، صص ۲۹—۳۷
 ۹۳— تاریخ فرشته، جلد دوم، ص ۲۱۲

فصل ۸

پی‌آمدهای اجتماعی و فرهنگی کوچهای ایرانیان به هند.

هنگامی که تمدن موهنجودارو در دره سند رو به ضعف نهاد، شرایط نامساعد طبیعی و عوامل دیگر موجب شد که گروه گروه مهاجمان یا قبایل همیشه کوچ آریایی، از آسیای مرکزی و خزر به جنوب شرقی ایران روی آورده و سپس راهی هند شوند. معمولاً کوچهای ایلی موضوع مورد علاقهٔ مردم‌شناسان است و جامعه‌شناسی هم هنگامی که به مطالعهٔ روابط زندگی اجتماعی ایلات می‌پردازد، کوچ آنها را به عنوان یک سنت متدالوی که ویژه اینگونه زندگی است مورد توجه قرار می‌دهد. اما در جامعه‌شناسی و جمعیت‌شناسی منظور از مهاجرت یا کوچ، حرکت یک فرد یا گروه انسانی است که محل سکونت دائمی خود را عوض کرده و جای دیگری را برای سکونت و زندگی برمی‌گزیند. بنابراین یورش آریاییها یا کوچ آریاهای ایلیاتی، در الگوی کوچهایی که منظور اصلی این پژوهش است قرار نمی‌گیرد. این موضوع را به این دلیل خلاصه‌وار و گنرا مورد بررسی قرار دادیم که وجود عناصر مشترک فرهنگی و دیرپایی، بین مردم هند و ایران را ریشه‌یابی کنیم. میدانیم که قبیله‌های آریایی هنگامی که از منطقه اورال راهی جنوب شدند، یک دستهٔ آنها به جنوب شرقی و سپس به

هند رفتند و دسته دیگر در مرکز فلات ایران ماندگار شدند. از جمله میراثهای عمدۀ و دیرپایی که آریاها در هند رواج دادند ساخت اجتماعی خودشان بود که پس از طی مراحل تکوینی، به صورت نظام کاستی درآمد که هنوز هم در آن جامعه نهادی قدرتمند است. نکته دیگر، مذهب و دایی هند و مزدیسنایی ایران است که دارای عناصر و وجوده مشترک فراوانی بودند. مذهب و دایی در هند آثاری چون سرودهای و دایی - به عنوان تختیین کتاب مدون بشری - اوپانیشادها را از خود بر جای نهاد. گفته می‌شود اوپانیشادها که تاریخ پیدایش آن به ۸۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد، گامی مهم در روند تکامل فرهنگ و تفکر هند و آریایی به شمار می‌آید. اوپانیشادها در واقع آمیزه‌ای از اندیشهٔ نو (آریایی) و زمینه‌های فکری گذشتهٔ مردم بومی هند است^۱.

شبه قارهٔ هند از نظر اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی سرزمین مهاجرپذیر بود. فراوانی نعمتهاي طبیعی و ثروت موجود در این سرزمین، نه تنها مهاجمان آریایی را به آنجا کشاند و در همانجا ساکن ساخت، بلکه از آن زمان به بعد مکرراً شاهد یورش‌های اقوام مختلف برای کسب ثروت یا غارت هند بوده‌ایم؛ تا جایی که با پیشرفت صنعت دریانوردی، هند سرزمینی رئیایی برای کریستف کلمب، مازلان و مانند آنها درآمده بود. بالاخره سوداگران انگلیسی بیشترین استفاده را از امکانات مادی هند نمودند. گفته می‌شود انقلاب صنعتی انگلیس، ذخیرهٔ مالی خود را عمدتاً از راه چیاول این کشور تأمین نمود. از نظر اجتماعی و فرهنگی نیز دانستیم که هند از قدیم محل برخورد افکار و روابط گوناگون اجتماعی بوده، و در هیچ سرزمینی به اندازه این دیار تنوع فرهنگی و قومی وجود نداشته است. یک محقق پاکستانی می‌نویسد: شبه قارهٔ هند سرزمین عجایب و تنوع و تضادهاست؛ و آن را می‌توان سرزمین صد دستار، صد گفتار و صد رفتار نامید^۲. از نظر

1- J.H. Nehru, Discovery of India, pp. 78 - 83

سیاسی در طول هزار سال مورد بررسی حاضر، نهاد حکومتی هند اصولاً یک پدیده مهاجرتی بود. سلاطین دهلي و دکن، گاهی ترک، گاهی افغان، و زمانی نوادگان تیمور و مغول بودند؛ و دستگاه حکومتی به وسیله شخصیتهای غیربومی و مهاجر اداره می‌شد. درباره مراسم دربار غیاث الدین بلبن – در نیمة دوم سده سیزدهم میلادی می‌نویسند: «... در روز سواری، پانصد [سر باز] سیستانی، غوری، سمرقندی، کرد، لر، و عرب شمشیرهای بر هنر بر دوش نهاده به وضع مهیب، پیاده به های و هوی در رکاب او می‌رفتند. و مجلس جشن را نیز به تکلیف آراستی، و ایام نوروز [را] به طرز پادشاهان عجم بهسرا برده‌ی».^۲ بنابراین سرزمین هند در طول این مدت از جهات مختلف – بالقوه و بالفعل – استعداد مهاجرپذیری شایانی داشته است.

درین اقوام و مردم مختلفی که در طول تاریخ به هند کوچ کرده‌اند، ایرانیان وضعیت بر جسته‌ای داشته‌اند. پیوندهای فرهنگی و اجتماعی بین دو کشور ریشه تاریخی ثرف داشته و پیشینه آن به هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد. پس از سقوط هخامنشیان، بسیاری از صنعتگران و هنرمندان ایرانی به هند کوچ کردند؛^۳ و پس از پاشیده شدن امپراتوری ساسانی و گسترش اسلام، کوچ گروهی پارسیان روی داد. تاریخ کشور ما نشان دهنده آن است که ایرانیان در موقع بحرانی و آشوب و هجومهای بیگانگانی چون یونانیها، اعراب، تاتارها، تیموریان، و افغانها، بطور گروهی به آن دیار کوچ کرده‌اند.^۴ از گفته‌های ابن بطوطه چنین استنباط می‌شود که در زمان وی مهاجر ایرانی به اندازه‌ای در هند فراوان بود که واژه «خراسانی»

۲- دکتر سید حیدر شهریار نقوی، «تجلييات زبان و فرهنگ ايران در هند و پاکستان»، هنر و مردم، سال ۱۳۵۳، شماره ۱۳۸، صص ۷۱ - ۸۱.

۳- محمد قاسم هندوشاه، تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۷۵.

۴- Indian Government, The Gazetteer of India, 1973, Vol. 2, p. 109

۵- دکتر سید حیدر شهریار نقوی، همان منبع، ص ۷۲

بیانگر مفهوم کلی مهاجر و افراد خارجی بوده است.^۶ همچنین برپایه بسیاری از متون قدیم، ایرانیان را به طور کلی با عنوان «ولایتی» نیز می‌شناختند و سپس واژهٔ ولایتی به سایر بیگانگان از جملهٔ ترکها، چینی‌ها و در این اواخر به انگلیسی‌ها نیز اطلاق می‌شد. ولی در هر حال خط ولایتی، یعنی خط نستعلیق فارسی بوده است. در لغتنامه اردبی اشاره شده که گاهی هم افراد نادان و ابله را با واژهٔ «ولایتی» می‌نامیدند.^۷ شاید توده‌های مردم که از بیگانگان دل خوشی نداشتند کلمهٔ ولایتی را اینگونه به کار می‌بردند.

به استناد منابع تاریخی موجود، اقوام و مردم مختلفی در گذشته با هند رابطهٔ فرهنگی و بازرگانی داشته‌اند، اما بیشتر قدیمی‌تر از همه همه، نفوذ فرهنگ فارسی در هند مشاهده می‌شود.^۸ حتی نام «هندوستان» یک ترکیب فارسی است که ایرانیان مسلمان وضع کردند و معنای آن سرزمین هندوهاست. نام اصلی و باستانی آن سرزمین بهارات بوده است. یکی از صاحبنظران می‌نویسد: نمودهای فرهنگ ایرانی در هند کاملاً آشکار است. تجزیه و تحلیل عناصر فرهنگی و ادبیات مسلمانان در سده‌های میانه، تسلط فرهنگی ایرانیان را بر منطقه ثابت می‌کند. و این به خاطر مهاجرت شمار زیادی از ایرانیان طبقهٔ متوسط و روشنفکر به این دیار بوده است.^۹ گفته می‌شود دهلی کانون و مهد فرهنگ باستانی هند و ایرانی بوده است. در این ناحیه نشانه‌هایی از آمیزش دو فرهنگ فوق با یکدیگر و همچنین با فرهنگ غرب بخوبی نمایان است.^{۱۰} شواهد تاریخی گواهی می‌دهند گرچه قدرت سیاسی و حکومتی معمولاً در دست ترکها و مغولها بود، اما فرهنگ ایرانی بر

۶- ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، جلد دوم، ص ۵۱۵

7- J.T. Platts, A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English, 1974, p. 1200

8- J.L. Nehru, op. cit., p. 135.

9- M. Yasin, A social History of Islamic India, 1974, p. 5.

10- J.L. Nehru, op. cit., p. 335.

دربار تسلط داشت. به طوری که اشاره می‌کنند وجود برخی عناصر فرهنگ ایرانی در هند، در دوره‌های آغازین سلطنت مسلمانان به دلیل مهاجرت ایرانیان نبوده؛ بلکه ترکان پیش از اینکه به‌این سرزمین بیایند، اندیشه و رفتارشان تحت تأثیر ژرف فرهنگ ایرانی قرار گرفته بود.^{۱۱}

مورخان می‌نویسند: عناصر خارجی فراوانی بر فرهنگ این جامعه وارد شد، ولی همه در آن حل و جذب گردیدند. چنانکه یونانیها، سکاها، هونها، عربها، افغانها، و ترکها به هند هجوم آورده‌اند و حتی دو دسته آخری در دهله‌ی بسطت رسانیدند؛ اما رفته رفته هویت هندی پیدا کردند. این مورخان تداوم تاریخی جامعه هند را در سایه تداوم فرهنگ آن می‌دانند.^{۱۲} نباید انتظار داشت که یورش‌های چپاولگرانه بر جامعه‌ای چون هند با آن فرهنگ غنی و ریشمدار، بتواند بکلی بر تمامی عناصر فرهنگ آن چیره شده و گسیختگی در آن ایجاد کند. از سوی دیگر، ماندگار شدن مهاجمان و مهاجران خواهی نخواهی و کمتر یا بیشتر بر فرهنگ ایرانی بر بعضی جنبه‌های می‌گذارد. درباره تأثیر برخی عناصر فرهنگ ایرانی بر زندگی اجتماعی هند، تردیدی وجود ندارد، اما این نکته مهم را نباید فراموش کرد که بین دورانی که فرهنگ ایرانی در دربار دهله و دکن و برخی لایه‌های اجتماعی آن جامعه نمود آشکار داشته، تا امروز بیش از دو قرن فاصله افتاده و در این فاصله زمانی، نفوذ استعمار انگلیس بر منطقه و سلطه اقتصادی سیاسی و فرهنگی آن تا پیش از استقلال، اثر عمیق خود را بر زندگی اجتماعی هند باقی گذاشته است. تسلط انگلیس و تأثیر ژرف آن برخی دگرگونیهای بنیادی در فرهنگ آن جامعه به وجود آورد. اما سلطه مسلمانان و فرهنگ

11- K.A. Nizami, Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century, 1974, pp. 88 - 93

۱۲- برای نمونه بهمنیع زیر مراجعه کنید:
J.L. Nehru, op. cit, pp. 35 - 131.

ایرانی چنین پیامدهای بنیادی را به دنبال نداشت. ورود اروپائیان و بویژه انگلیس به هند، هم‌مان با دگرگونیهای چشمگیر در جامعه جهانی و ظهور زنسانس و انقلابهای سیاسی و صنعتی در اروپا بود. تنها انگلیس پول و طلای فراوان و حتی تکنیک از هند به غارت برد. تنها در فاصله پنجاه ساله، ۱۷۵۰ تا ۱۸۰۰ میلادی، سوداگران انگلیسی میلیونها لیره ثروت مردم آن سرزمین را به کشور خود منتقل کردند. از یک‌سو، ثروت عظیمی را که عامل عمدۀ تمایز اجتماعی و سلسله مراتب کاستی بیود از هند خارج کردند و اقتصاد کارخانه‌های پارچه‌بافی آنجا را به ورشکستگی کشاندند، و از سوی دیگر، کشتی کشتی کالاهای ساخته شده و بویژه پارچه به این کشور وارد کردند. در همین زمان انگلیسیها به کارگران هندی که ناچار دستشان از صنایع بومی کوتاه شده بود مزد می‌دادند تا بر روی مزارع چای، قهوه، و کاکائو کار کنند. این دو سه وضعیت، نظام کاستی را که مبنی بر ثروت، تقسیم مشاغل، و روابط و سازمان شغلی سنتی بود از ریشه به لرزه درآورد.^{۱۳} در حالی که نفوذ فرهنگ ایرانی نه تنها ساخت اجتماعی هند را دگرگون نساخت، بلکه برخی از مهاجران ایرانی جذب نظام کاستی شدند و برخی هم در حاشیه آن به زندگی خود ادامه دادند. انگلیسیها زبان فارسی را که زبان دیپلماسی و اداری آن زمان بود کنار زدند و زبان خود را جایگزین آن نمودند. استعمار انگلیس که در عمق زندگی مردم دخالت داشت، نمی‌توانست غیر از این به هدفهای خود برسد. نه تنها زبان فارسی، بلکه بیشتر عناصر فرهنگی هندی یا هندی شده و اصیل و دورگه را متلاشی ساختند. در این رهگذر بخش عظیمی از بازمانده فرهنگ ایرانی در آن دیار نیز از بین رفت.

نهر و عقیده دارد تاریخ‌نویسان انگلیسی و برخی هندیها که از آنها پیروی کرده‌اند، تاریخ هند را به سه دورهٔ عمدۀ تقسیم می‌نمایند: دوران هند باستان یا هندوها، دوران سلطنت مسلمانان، و دوران تسلط

انگلیس. به نظر او، این تقسیم‌بندی تصویری گمراه کننده از تاریخ جامعه هندی به خواننده می‌دهد. دوران باستان، زمانی طولانی و بسیار پرنشیب و فراز بود و انحطاطها و خیزشها مکرر در آن روی داده است. ولی دوره سلطنت مسلمانان شامل تغییرات و دگرگونیهای مهمی نبوده است. وی در حالی که این دوره تاریخ را پراهمیت می‌شمارد، ولی باور دارد تغییرات و دگرگونیها، بیشتر در لایه‌های بالایی جامعه صورت گرفته و در واقع جنگ قدرتها بوده، و در درونه زندگی مردم عادی تغییر عمده‌ای ایجاد نگردید. هجوم لشکریان غزنوی و اقوام مهاجم چون هونها و تاتارها، نه تنها تداوم فرهنگ هند را برهم نزد، بلکه رفته رفته در آن تحلیل رفت. حکام مسلمان و ایرانیان مهاجر، بیش از اینکه بر فرهنگ جامعه میزبان تأثیر بگذارند، از آن تأثیر پذیرفتند. سلطه انگلیس با سلطه مسلمانان متفاوت بود و جامعه هندی را از شالوده، تحت تأثیر هجوم غارتگرانه خودقرار داد^{۱۴}. یکی دیگر از پژوهشگران در این باره می‌گوید: مهاجمان هنگامی که بر منطقه چیره شدند، عناصر فرهنگی خود را در آنجا پراکنند و کوشش داشتند مردم را به رنگ خود درآورند^{۱۵}. در حالی که بر مبنای بحثهای نظری درباره مهاجرت که در فصل دوم آمد، جریان امر برخلاف این است. فرد یا گروه مهاجرپس از ورود به کوچگاه، مدتی را با دشواری می‌گذراند تا با فرهنگ جامعه میزبان همانند و جامعه‌پذیر گردد. ولی در مورد برخورد این مهاجمان با بومیان هند، گویی، مردم جامعه میزبان ناگزیر بودند پویش همانندگردی را طی کنند، در حالی که در کوچ، مهاجران با جامعه میزبان همانند و همنوا شده و در آن تحلیل می‌روند و شک نیست که تا اندازه‌ای در آن تأثیر هم می‌گذارند. در این گفتار پایانی باید این نکته را روشن ساخت که روی آوردن آریاییها در سده‌های پیش از میلاد و آمدن انگلیسیها در

14- J.L. Nehru, *op. cit*, p. 232.

15- O.K. Ghosh, *The Changing Indian Civilization*, 1976, p. 339.

سده‌های اخیر، حالتی هجوم آمیز داشت، گواینکه دو مورد فوق تفاوت‌های عمدی‌ای با یکدیگر داشته‌اند، اما می‌توان گفت هیچیک از آن دو، ویژگیهای مهاجرت به مفهوم جامعه‌شناسی و جمعیت‌شناسی را نداشته است. اما در هزاره مورد مطالعه، روی آوردن بسیاری از ایرانیان به هند، شامل الگوهای گوناگون کوچ با توجه به شرایط اجتماعی آن زمان بوده است. مهاجر از فرهنگ جامعه میزبان اثر می‌پذیرد؛ و کم و بیش آن را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، بنابراین نمی‌توان تأثیر فرهنگ ایرانی براین جامعه را که از طریق مهاجران صورت گرفته، امری ساده یا نادیده گرفت. از سوی دیگر، نمی‌توان انتظار داشت که فرهنگ ایرانی بر هندی چیزی داشته باشد. زیرا ویژگیهای مهاجرتی آن بسیار قویتر از حالت تهاجمی آن بوده است.

نکته دیگری که باید در این گفتار مطرح شود، این است که امروزه وسائل ارتباطی و رسانه‌های همگانی نقش برجسته‌ای در داد و ستد و تراوشهای فرهنگی دارند، ولی در سده‌های پیشین عمدت‌ترین وسیله برای تراوش فرهنگی، انسانهای مهاجر بوده‌اند. امروزه امواج رادیو تلویزیونی و منابع نوشتاری، شیوه‌های مختلف زندگی را از جایی به جای دیگر می‌برند و معرفی می‌کنند. ناگفته نماند که در سده‌های میانه، خواندن و نوشتن رواج داشت؛ منتهی پیش از گسترش چنعت چاپ، منابع نوشتمنی در ردیف رسانه‌های همگانی مهم به شمار نمی‌آمد. زیرا افراد انگشت‌شماری از لایه‌های متوسط و مرتفه جامعه، توانایی خواندن و نوشتن داشتند. از این‌رو پیشتر نویسندگان و شاعران با دربار و دستگاه حکومتی وابستگی داشته و بازار عرضه کالای آنها، چنان مکانهایی بود^{۱۶}. پیش از این هم اشاره شد که پیشتر نویسندگان و شاعران و سایر هنرمندان ایرانی که به هند کوچ کردند، کالای

۱۶— برای نمونه بهمنیع زیر مراجعه کنید: دکتر پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، جلد دوم، ۱۳۵۴، صص ۱۲۴—۲۷

فالمی و کلامی خودرا به دربار عرضه می‌کردند. همچنین بیشتر مهاجران از لایه‌های میانی یا مرffe ایرانی بودند. شاید بتوان گفت این نکته از جمله تفاوت‌های عمده الگوهای کوچ در سده‌های میانه با زمان کنونی است. امروزه گرچه جوانان تحصیل کرده و متخصص – که بیشتر از لایه‌های متوسط جامعه‌اند – بزودی تصمیم به مهاجرت از زادگاه خود گرفته و آن را عملی می‌سازند، اما بخش عمده‌ای از مهاجران دنیای صنعتی امروز، کارگران هستند که برای پیدا کردن کار یا به دست آوردن شغلی بهتر، اقدام به مهاجرت می‌کنند. در حالی که در دنیای فئودالی، رعیتها و کشاورزان و کارگران عملاً کمتر می‌توانستند مهاجرت کنند و کوچ، بیشتر ویژه لایه‌های متوسط و احیاناً مرffe و همچنین افراد اهل فن و قلم و هنر بود، که بیشتر آنها هم جذب دربارها و کاخهای محل کوچگاه می‌شدند. منظور این است که اگر گفته می‌شود مهاجران ایرانی نتوانستند در عمق زندگی توده‌های هندی تأثیر چشمگیری از خود باقی گذارند، علتش موقعیت اجتماعی اینگونه کوچندگان بود که به عقیده بسیاری از صاحبنظران، فقط در شهرها ساکن شده و با قشر مرffe جامعه هندی رابطه داشتند. اشاره می‌کنیم اکنون که در نیمه دوم سده بیستم هستیم، نزدیک به ۷۰٪ مردم هند در روستاهای زندگی می‌کنند و به طور مسلم در سده‌های میانه این نسبت بسیار بیشتر بوده است. از برخی منابع چنین استنباط می‌شود که توده‌های مردم نسبت به ایرانیان مهاجر، نظر چندان مساعدی نداشتند. به طوری که علاوه بر به کار بردن واژه «ولایتی» برای بیگانگان بویژه ایرانیان، واژه «غربیه» نیز برای نامیدن این گروه مرسوم بوده است گویا این عنوان با کنایه و بی‌مهری به کار برده می‌شده. تا جایی که پادشاهان دکن دستور می‌دهند به مهاجران ایرانی بجای «غربیه»، «عزیز» گفته شود. گاهی هم کلمه «ولایتی» را با لحنی تحقیرآمیز به کار می‌برند. با این مقدمه، برخی جنبه‌های فرهنگی کوچ و عواملی را که در پراکنده عناصر فرهنگ ایرانی در هند نقش عمده داشته، به

طور خلاصه مورد گفتگو قرار می‌دهیم:

۱- تأثیر فرهنگ مهاجران در زندگی شهری:

بیشتر مسلمانان و از جمله ایرانیان و همچنین گروههای زرتشتی مذهب که به هند کوچ کردند، افرادی نظامی، دیوانی، تاجر پیشه، صنعتگر، پزشک، اهل قلم و هنر و خلاصه از لایه‌های متوسط یا مرتفع ایرانی بودند که در زندگی شهری پرورش یافته بودند و در شهرهای هند سکونت گزیدند. در بیشتر منابع تاریخی، واژه «اشرافیت مسلمان» معادل مسلمانان مهاجری است که در هند به قدرت رسیدند. این مهاجران در شهرها، سازمانهای اداری و گروههای اجتماعی تازه به وجود آورده و هنرهای مورد علاقه خود را رواج دادند. به این ترتیب نظام زندگی روستایی هند، به طور عمده دست نخورده باقی ماند زیرا ییگانگان یا مهاجران، کمتر به روستاهای می‌رفتند. حتی هنگامی که اسلام در روستاهای راه پیدا کرد مردم روستایی به این دین گرویدند، اما همچنان شغلهای موروثی خود را حفظ کرده و روابط اجتماعی آنها تغییر چندانی نیافت.^{۱۷} رویدادهایی که در طول این هزاره به وقوع پیوست، بیشتر شهرها را با تغییر و دگرگونی مواجه ساخت و دهکده‌ها خیلی کم تحت تأثیر این رویدادها و دگرگونیها قرار گرفتند. میلیونها نفر روستایی زندگی خود را با همان شکل سنتی و قدیمی دنبال می‌کردند. با اینکه مأموران حکومتی در امور دهکده‌ها و زندگی روستاهای دخالت می‌کردند، اما بازهم پنچایاتها و شوراهای دهکده، ستون فقرات زندگی روستایی به شمار می‌آمدند و آداب و رسوم اجتماعی در ده، دستخوش تغییر چندانی نشد.^{۱۸}

17- The Gazetteer of India, Vol, p. 310

۱۸- نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، جلد اول، ص ۴۹۵.

۳- زبان فارسی:

پیوندهای زبانی بین مردم هند و ایران پیشینه تاریخی طولانی دارد. اصولاً زبان فارسی و سانسکریت ریشه مشترکی داشته و هردو از شاخه‌های زبان آریایی هستند. اما صرف نظر از ریشه‌های مشترک تاریخی، به نظر می‌رسد رواج زبان پارسی در هند، پیشتر در اثر مهاجرتها و احتمالاً هجوم فارسی زبانها به آن سرزمین می‌باشد. به طوری که می‌گویند زبان فارسی از هنگام تسخیر هند به وسیلهٔ محمود غزنوی در آن سرزمین رواج یافت و سپس در اثر حملهٔ مغول و مهاجرت گروههای ایرانی به آنجا، دامنهٔ رواج آن گسترش پیشتری می‌یافتد.^{۱۹} در سال ۱۱۶۲ میلادی که غوریان به غزنیں حمله آوردند، بازماندگان دودمان غزنوی به لاهور و پنجاب فرار کرده و آنها هم به سهم خود در پراکندن زبان و ادب فارسی در آن منطقه نقش داشتند.^{۲۰} گفته می‌شود، نفوذ و گسترش زبان فارسی در کشمیر از جملهٔ پیامدهای کوچ سادات همدان بود که از ظلم و جور تیمور به جان آمده و در سدهٔ چهاردهم میلادی به آن دیار پناه برندند.^{۲۱} در سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی خواندن و نوشتن زبان فارسی در شبه قاره، گسترش پیشتری یافت، چنانکه سلطان سکندر لودی، هندوستان را ناچار به آموختن خواندن و نوشتن زبان فارسی نمود.^{۲۲} در این دو قرن، گسترش زبان و ادبیات فارسی در سند شگفت‌انگیز است. شاهزادگان ارغون و ترخان مغولی، تعداد زیادی از فضلا و ادبای ایرانی را به سند فراخواندند.

۱۹- دکتر هرومی سدارنگانی، پارسیگویان هند و سند، ۱۳۵۵، ۱۳، صص ۱۷-۰.

۲۰- مجید یکتایی، نفوذ فرهنگ و تمدن ایران و اسلام در سرزمین هند و پاکستان، ۱۳۵۳، ۸۳، ص ۸۳.

۲۱- دکتر علی‌اصغر حکمت، «از همدان تا کشمیر»، مجلهٔ یغما، سال ۱۳۴۲، شمارهٔ ۸، صص ۳۳۷-۳۴۳.

۲۲- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۱۸۷

شاه حسین ارغون که در شاعری «سپاهی» تخلص می‌نمود، مدرسہ‌هایی برای آموزش و تکمیل زبان فارسی در آن سرزمین تأسیس کرد.^{۲۳} در سال ۱۵۸۲ در دوران امپراتوری اکبر، به فرمان راجه تادرمال Tadarmal در سراسر شبه قاره، زبان فارسی جاشین زبان هندی شد و مقرر گردید همه دفاتر حسابها بجای زبان هندی، به زبان فارسی نوشته شوند.^{۲۴}

می‌توان گفت همراه با نفوذ مسلمانان، زبانهای عربی، ترکی، و فارسی در آن سرزمین رواج یافت. واژه‌های مذهبی عموماً عربی بودند؛ پیشتر لباسها، غذاها، و کالاهایی که به وسیلهٔ ترک زبانها به هند آمده بود همچنان نام ترکی خود را حفظ کردند؛ و فارسی، زبان نوشتاری، ادبی، رسمی، و دیپلماسی بود. این زبان در کشمیر و دکن بتدریج به صورت زبان نوشتاری عمومی درآمد.^{۲۵} رواج زبان فارسی در هند، قابل مقایسه با رواج زبان عربی در ایران و زبان فرانسه در اروپای سده‌های میانه است. این زبانها میان ایرانیان و اهل قلم و نخبگان جامعه‌های میزبان رواج یافت.^{۲۶} از تاریخ فرشته پی‌می‌بریم که در مکتبخانه‌های درباری، بوستان سعدی تدریس می‌شده است.^{۲۷} مجیب می‌نویسد: گلستان سعدی کتابی بود که هر شخص با سواد آن را می‌خواند. و ادامه می‌دهد با وجود این فارسی هرگز زبان خانگی مردم هند نشد.^{۲۸} به استناد سایر منابع، زبان فارسی هیچگاه رواج

۲۳- دکتر هرومی سدارنگانی، همان مأخذ، صص ۷ - ۱۶۶

۲۴- دکتر مهدی غروی، «کتابهای فارسی چاپ هند و تاریخچه آن»، هنر و مردم، سال ۱۳۵۰ شماره ۱۰۲ و ۱۰۳، صص ۲۶ - ۳۶

25- M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, 1969, pp. 168 - 69; and G.L. Tikku, *Persian Poetry in Kashmir*, 1971, p. 46.

۲۶- دکتر پروین ناتل خانلری، همان مأخذ، ص ۵۱ و همچنین J.L. Nehru, *op. cit*, p. 136

۲۷- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۲۸۱

28- M. Mujeeb, *op. cit.*, p. 330

فراگیر و همگانی پیدا نکرد؛ بلکه زبان درباری و لایه‌های مرفه و نخبگان و اهل قلم بود. در بحثهای بعدی این گفتار به انتشار زبان فارسی در بین مردم و استحاله آن اشاره خواهد شد. چون زبان فارسی بیشتر در دستگاه حکومتی و برخی گروههای شهرنشین نفوذ داشت توانست فراتر از آن رفته و در سطحی گسترده‌تر و بادوام‌تر رواج یابد. محمدتقی بهار درباره زبان فارسی در دوران تیموریان که اوج رواج آن است می‌نویسد: سبک نشر فارسی در هند حالت «مصنوع و منشیانه» پیدا کرد که در آن بازی با کلمات و عبارت‌پردازی و گزافه‌گویی رواج کامل داشت. وی ادامه می‌دهد، کار این شیوه به جایی رسید که بیشتر باسواندها در هند نمی‌توانستند دو صفحه مطلبی را مطابق با واقع بنویسند، ولی همانها می‌توانستند پنجاه صفحه «تشبیب» و مقدمه درباره هر موضوعی از بهاریه تا خزانیه یا شرح فراق و امثال اینها را به قلم بیاورند. زیرا شیوه آموزش خواندن و نوشتن چنین تشبیهها در مکتبخانه‌ها، و از بر کردن الفاظ و عبارات، ذهن آنها را به گونه‌ای پرورش داده بود که گسترش دهنده همان سبک «نشر مصنوع و منشیانه» بودند.^{۲۹}

یکی از صاحبنظران ایرانی که آثار متعدد و اطلاعات گسترده درباره فرهنگ شبه قاره دارد چنین تحلیل می‌کند که پس از تسلط انگلیس و از هم پاشیدن پادشاهی گورکانی و... و... زبان انگلیسی جای زبان فارسی را گرفت و رفته رفته از شمار فارسی‌دانان هند کاسته شد. به طوری که در سال ۱۹۴۷ میلادی، جز عده محدودی از ارباب فضل و ادب وابسته به نسل قدیم، فارسی‌دانی در آنجا باقی نماند. وی با قاطعیت اظهار عقیده می‌کند که هر گاه استعمار اروپایی بر منطقه چیره نمی‌شد، زبان فارسی یکی از زبانهای متداول باقی می‌ماند. اما آنچه نباید بشود شد و فعلاً زبان فارسی مقام شایسته خود را در آن

دیوار از دست داده است.^{۳۰} شک نیست سلطه استعماری انگلیس و سوداگرانی که به اصطلاح، تمدن را برای مردم آن سرزمین به ارمنستان آوردند، در واقع جز استثمار بیرحمانه اقتصادی و تنهی کردن عناصر توامند فرهنگی هدف دیگری نداشتند. در چنین شرایطی زبان فارسی هم نمی‌توانست از آسیب در امان بماند. از سوی دیگر موقعیت زبان فارسی را هم باید در نظر گرفت که زبان درباری بود و پایه‌ای درین عوام‌الناس هندی نداشت. یعنی زمینه آسیب‌پذیری در آن موجود بود. با وجود این آثار زبان فارسی بکلی از بین نرفت. بنابراین اگر امروز نمود قابل توجهی از زبان فارسی در جامعه هندی باقی نمانده است، باید این امر را با واقعگرایی و بدور از احساسات مورد بررسی قرار داد. شواهدی در دست است که عوامل دیگری هم در کاستن نفوذ زبان فارسی نقش داشته است. برای نمونه، یکی از این عوامل رواج صنعت چاپ است. پیش از آن، آثار مهم حماسی، ادبی، و تاریخی به زبان سانسکریت یا فارسی نوشته می‌شد و هر شخص تحصیل کرده – که عموماً از قشرهای متوسط یا بالای جامعه بودند – می‌بایست دست کم یکی از این دو زبان را بداند. موقعیت ممتاز این دو زبان کلاسیک به گونه‌ای بود که مانع تکامل زبانهای محلی در شبه قاره می‌شد. اما زمانی که چاپ‌کتاب و روزنامه رواج یافت تسلط این دو زبان کلاسیک درهم شکست و ادبیات محلی به زبانهای محلی انتشار یافتند.^{۳۱}

با وجودی که زبان فارسی در دربار و بین اقلیت اهل قلم و نخبه رواج داشت و وسیله ارتباطی گروههای حاکمه بود، باز هم بعضی لغات آن در زبانهای محلی و عامیانه راه پیدا کرد. تسلط مسلمانان مهاجر، تا حدودی مردم بومی را تحت تأثیر استانداردهای زندگی آنها قرار

^{۳۰} بهمقدمة کتاب زیر مراجعه کنید: رحم علیخان ایمان، تذکرة منتخب الطائف، به‌اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی و دکتر سید امیر حسن عابدی، ۱۳۴۹، صص ۶ – ۷.

داد. از جمله نام بسیاری از کالاها و وسایل زندگی و نیز عنوان مقررات اداری و مالیاتی چون به زبان فارسی یا عربی بود از این طریق این واژه‌ها درین مردم عادی رواج یافت.^{۳۳} برخی پژوهشگران یادآوری می‌کنند که زبان فارسی در مکاتبات مردم عوام منطقه سند راه پیدا کرد و هنوز هم آثار آن قابل مشاهده است. حتی گفته می‌شود در پنجاب و نواحی شمال هند زبان فارسی بر زبانهای محلی غلبه نمود.^{۳۴}

اکنون در سرزمین پهناور و پر جمعیت هند، زبانهای گوناگون رواج دارد. مطابق پژوهش‌های انجام شده، مردم به بیش از دویست زبان گوناگون گفتگو می‌کنند. در برخی از این زبانها، هنوز هم کم یا بیش کلمه‌های فارسی رواج دارد. صرفنظر از زبان اردو که واژه‌های فارسی فراوان در آن وجود دارد، در زبان تامیل که کهنترین و پرمایه‌ترین زبان دراویدی – غیر آریایی – است، واژه‌های سیاسی و قضایی بسیاری از فارسی و عربی یافت می‌شود.^{۳۵}

۳- پیدایش زبان اردو:

همان گونه که در سده‌های هفتم و هشتم میلادی از پیوند دوزبان پهلوی و عربی در ایران، زبان فارسی اکنونی پدید آمد، در هند نیز در اثر آمیزش زبان فارسی با زبانهای محلی بویژه در شمال، زبان سومی شکل گرفت که به «اردو» معروف است. پیش از تسلط مسلمانان، زبان سانسکریت رفته رفته به صورت زبان علمی درآمده و رواج آن در بین عوام مردم کاهش یافته بود. حدود سده پنجم پیش از میلاد، زبان سانسکریت به پراکریت Prakrit استحاله یافت و مورد استفاده

32- O.K. Ghosh, *op. cit.*, p. 385.

۳۳- بهشهریار نقوی، همان مأخذ، و هرومل سدارنگانی، همان مأخذ، ص ۳، مراجعه کنید.

۳۴- حمید عنایت، «مسئله زبان در هند»، سخن، دوره نهم، ۱۳۳۷، شماره ۵، ص ۶۸ – ۶۵

مردم عوام قرار گرفت. بالاخره پراکریت به پالی Pali تبدیل گردید، و بسیاری از زبانهای محلی هند از آن منشعب شد، که مهمترین آنها زبان «هندي» است. پس از تسلط مسلمانان، این زبان و خلف آن «هندوستانی» پر از واژه‌های فارسی شد و پس از گذشت دو سه قرن، زبان نیمه تازه و جداگانه‌ای به وجود آمد که همان زبان اردوست.^{۳۵} بنابراین، یکی از پیامدهای مهم مهاجرت ایرانیان و سایر فارسی زبانان به هند و تأثیر آنها بر فرهنگ جامعه میزان پیدایش زبان اردو است. دکتر تاراچنده ضمن اینکه زبان اردو را میراث مشترک هندوان و مسلمانان شمرده و آن را آمیخته بسیار ظریفی از زبان فارسی و هندی دانسته، ولی پیدایش آن را در ارتباط با مهاجرت صوفیان ایرانی توجیه می‌کند.^{۳۶}

الفبای اردو با فارسی یکسان است و در نوشتن تفاوت‌های بسیار جزئی با یکدیگر دارند. شاید حدود نیمی از کلمات زبان اردو، فارسی ناب یا عربی متداول در زبان فارسی است. بسیاری از ضرب‌المثل‌های اردو، همانهایی است که در ایران رواج دارد؛ و بعضی از آنها که امروزه در زبان اردو متداول است، در ایران از رواج افتاده است.^{۳۷} اکنون بیش از نیمی از مسلمانان هند، به زبان اردو سخن می‌گویند و می‌نویسند.^{۳۸}

علاوه بر زبان اردو، در زبان هندی که نزدیک به یک سوم جمعیت

۳۵- ویلدورانت، تاریخ تمدن: مشرق‌زمین گاهواره تمدن، هند و همسایگانش، ترجمه مهرداد مهرین، ۱۳۴۳، ص ص ۷۸۵-۶.

۳۶- دکتر تاراچنده، «پیونهای تمدن و فرهنگ هند و ایران»، ترجمه پرویز مهاجر، سخن، دوره پانزدهم، ۱۳۴۳، شماره ۱، ص ص ۳ - ۱۰.

۳۷- برای مطالعه بیشتر در این باره بدمتایع زیر مراجعه کنید: دکتر سید حیدر شهریار نقوی، «تجليات زبان و فرهنگ ایران در هند و پاکستان»، هنر و مردم، سال ۱۳۵۳، شماره ۱۳۹، ص ص ۶۰ - ۶۹؛ و دکتر محمد ریاض، «وجه اشتراك زبان اردو و فارسی» هنر و مردم، سال ۱۳۵۵، شماره ۱۶۲، ص ص ۶۳ - ۶۵.

38- W.C. Smith, *Islam in Modern History*, 1977, p. 263.

هند با آن گفتگو می‌کنند، نیز کلمات فارسی وجود دارد. همچنین در زبانهای بنگالی، گجراتی، سندی، پنجابی، کشمیری، تامیل، تیلکو، کناری، و مالایالم کلمات فارسی زیادی آمیخته است.^{۳۹}.

۴- گسترش اسلام در هند:

در سالهای نخستین سده هشتم میلادی اسلام در سطح گسترده‌ای اشاعه یافت، و هند و اسپانیا تقریباً همزمان به تسخیر مسلمانان در آمدند. پیش از ورود لشکریان حجاج به شبه قاره، بازرگانان مسلمان عرب در آن سرزمین رفت و آمد داشته و مردم آنجا را با اسلام آشنا ساخته بودند. با این وجود، منابع تاریخی معمولاً آغاز ورود اسلام را همان رویدادهای سالهای نخستین سده هشتم میلادی دانسته‌اند. برپایهٔ بررسی بعضی پژوهشگران می‌توان عواملی که اسلام را به هند آوردند، به شرح زیر خلاصه کرد:

الف - در سده هفتم و هشتم میلادی بازرگانان عرب در گجرات و دکن رفت و آمد کرده و اسلام را به آنجا بردنند.

ب - در سالهای نخستین سده هشتم محمدبن قاسم ثقیفی مجاهد عرب، به قصد گسترش مملکت اسلام، قسمتی از هند را تسخین کرد.

پ - در سده دهم و یازدهم امرای ترک و افغان، ظاهراً به قصد جهاد، به هند حمله کردند و پس از آن برخی سرداران آنها در هند ماندگار شده و حکومت مسلمانان را در آنجا تأسیس کردند.^{۴۰}

بنابراین عربها، ترکها، و افغانها اسلام را به هند بردنند، و این جریان بیشتر قهرآمیز بود. به این ترتیب به نظر می‌رسد ایرانیان در این امر به طور مستقیم نقش چندانی نداشته‌اند، گرچه صوفیان و عرفانی و نیز برخی دیگر از مهاجران مسلمان ایرانی، در گسترش اسلام و

.۳۹- دکتر سید حیدر شهریار نقوی، همان مأخذ، ص ۶۲.

.۴۰- علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، ص ص ۹ - ۵۸؛ و همچنین

M. Yasin, op. cit., p.5.

بویژه مذهب تشیع در شبه قاره، عناصر مؤثری بوده‌اند و از منابعی چون تاریخ فرشته چنین بر می‌آید که اگر گسترش مذهب تسنن در هند، ارتباط مستقیمی با مهاجران ایرانی ندارد ولی پراکندن آیین تشیع در آن دیار، با مهاجرت ایرانیان پیوند نزدیک دارد. برای نمونه، علی عادلشاه پادشاه دکن در خانواده‌ای سنتی به دنیا آمد، منتهی چون معلم‌های او خواجه عنایت‌الله‌میرازی و سپس ملافتح‌الله‌میرازی بودند، وی تحت تأثیر عقاید آنها به مذهب تشیع گردید و در دوران سلطنتش شیعیان متزلت بیشتری یافتند^{۴۱}. حکمت بروشنا بیان می‌کند که نفوذ مذهب تشیع، به وسیلهٔ کوچهای فردی و گروهی مردم یمن، عراق، و ایران در آن سرزمین صورت پذیرفت. وی می‌افزاید مهاجرتهاي گروهی بیشتر هنگامی روی می‌داد که حکام سختگیر سنی مذهب مانند سلجوقیان و تیموریان زمام امور را در ایران و عراق در دست داشته و زندگی را بر شیعیان تنگ می‌کردند. این نکته را هم باید افروز که اگر اسلام به وسیلهٔ ترکها و عربها و افغانها به هند وارد شد، افرادی در این ماجرا دخالت داشتند که از مدت‌ها پیش، تحت تأثیر فرهنگ و تمدن ایران قرار گرفته بودند.

برخی پژوهشگران عقیده دارند اگر بورشهای ترکها و افغانها و اعراب در وارد کردن اسلام به هند نقش عمده داشته‌اند، اما در گسترش دادن آن نقش کمتری داشته و حتی گاهی هندوان را به ایستادگی در برابر مسلمانان بر می‌انگیختند. وینوبا صلح‌دوست هندی در خطابهٔ خود می‌گوید: اسلام هند نتیجهٔ جنگ و شمشیر مجاهدان نبود، بلکه عرقاً و صوفیان مسلمان پیش از آنها قدم به خاک آنجا گذاشته و تعالیم اسلام را بر مردم عرضه داشتند^{۴۲}. صاحب‌نظران دیگر چنین اظهار می‌دارند که برخی هندیها تحت تأثیر اعراب مسلمان

۴۱- تاریخ فرشته، جلد دوم، ص ۳۴

۴۲- سید محمدعلی جمالزاده، «وینوبا؛ پیامبر اصلاح ارضی در هندوستان»، سخن

دوره ۱، سال ۱۳۷۹، شماره ۳، صص ۲۸۶ - ۳۰۰

– بازر گانان و صوفیان – به دین اسلام گرویدند؛ تصادم و برخورد بین هندوها و مسلمانان هنگامی آغاز شد که اسلام به صورت یک فاتح و شمشیرزن به هندآمد.^{۴۳} ابوریحان بیرونی می‌نویسد: سلطان محمود سی‌و‌اند سال با هندوان پیکار کرد و بلاد هند را ویران ساخت. بقایایی از هنود که باقی ماندند، در کمال خصوصت و عناد با مسلمانان هستند.^{۴۴} رودر رویی مسلمانان و هندوان گاهی به نراع و آشوب می‌انجامید. برای نمونه، هنگامی که مسلمانان نماز برپا می‌داشتند، هندوان دم در مسجد می‌رفتند و موسیقی می‌ناواختند؛ مسلمانان هم در مقابل، گاوی را می‌گرفتند و در مسین رفت و آمد همگان همراه با مناسی سر می‌بریدند. مشاهده این منظره برای هندوان سخت ناگوار بود. در حالی که تا پیش از سده دوازدهم میلادی بین پیروان این دو دین حتی ازدواج هم صورت می‌گرفت ولی از این زمان اختلاف بین آنها بالا گرفت.^{۴۵}

اسلام هم در لایه‌های بالایی و متوسط جامعه و هم در طبقه پایین پیرو داشت. بعضی چنین بیان می‌کنند که اعضای کاستهای مرفه به طور فردی و کاستهای محروم به طور گروهی به اسلام می‌پیوستند. به طوری که هنوز هم بسیاری از عناصر کاستهای بافنده‌ها، خیاطها، کفashها، و قصابها مسلمان هستند. گفته می‌شود اعضای کاستهای مرفه بیشتر برای حفظ موقعیت سیاسی و اجتماعی و ارتباط داشتن با دربار و حکام به دین اسلام درمی‌آمدند ولی مردم کاستهای محروم به دلیل نابرابریهای شدید و فشارهای اجتماعی و گاهی هم برای رهایی از پرداخت جزیه، مسلمان می‌شدند.^{۴۶} در بعضی ولایات که مستقیماً تابع

۴۳. نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تقاضی، جلد اول، ص ۲۱۲.

۴۴. ابوریحان بیرونی، مالله‌نده، قسمت فلسفه، ترجمه اکبر دانسرشت، ص ۱۳.

۴۵. رالف لینتون، سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، صص ۸۱ – ۴۷۳.

۴۶. رالف لینتون، همان مأخذ، صص ۴۷۳ – ۸۳ و همچنین

J.L. Nehru, op. cit., p. 263

حکومت مرکزی سلاطین مسلمان بودند، عموماً حکام محل مسلمان بودند ولی رعایا بیشتر هندو و پیرو دین بومی خود باقی می‌ماندند. برای نمونه، فرشته ضمن اینکه درباره گسترش اسلام به وسیله شماری از بازرگانان مهاجر درولایت ملیبیار گفتگو می‌کند می‌نویسد: «رعایای ملیبیار اکثر آفشارند».^{۴۷} امروزه نزدیک به یک دهم جمعیت هند پیرو دین اسلام می‌باشد.

شک نیست رابطه فرهنگی بین هندوها و مهاجران، جریانی دو دو جانبی بوده است و برباریک دیگر متقابلاً تأثیر گذاشته‌اند. به همین دلیل در بسیاری منابع چنین بحث می‌شود که اسلام هندیها، چیزی ویژه خود آنهاست و از بعضی جهات با اسلام عربی و اسلام پاکستانی متفاوت است. زندگی یک مسلمان بنگالی بیشتر به یک هندوی بنگالی همانند است تا به زندگی یک مسلمان پنجابی.^{۴۸} حکمت عقیده دارد اسلام هند، آمیزه‌ای از مبانی دیانت پیغمبر عربی اسلام و تفکر هندی است. مسلمانان مهاجر و مهاجم گرچه افراطی و سختگیر بودند، بتدریج خوی هندیها را پیدا کرده و حتی بسیاری از اندیشه‌های مکاتب بومی را پذیرفته‌اند. این امر در نوع لباس و غذا، و هنرها قابل مشاهده است.^{۴۹}

از جمله تأثیرهای دیگر اسلام و مسلمانان بر جامعه هندی، به وجود آمدن دو آیین و مکتب فکری تازه در آن سرزمین است. یکی آیین بھکتی (Bhakti) است که پایه‌گذار آن پسرخوانده جهولایی مسلمان از اهالی بنارس بود که به «کبیر» شهرت داشت. وی مورد

۴۷ - تاریخ فرشته، جلد دوم، صص ۷۳ - ۳۶۸

۴۸ - برای مطالعه بیشتر بهمنابع زیر مراجعه کنید: حکیم‌الدین قربی، شرح احوال و آثار و سبک اشعار امیر حسن سجزی دهلوی، (رساله دکتری، دانشگاه تهران) ۱۳۴۷، صص ۵۶ - ۴۷ و همچنین

W.C. Smith, *op. cit.*, p. 258

J.L. Nehru, *op. cit.*, pp. 240 and 336.

۴۹ - حکمت، همان مأخذ، صص ۳۹ - ۲۳۸

علاقة و احترام مسلمانان و هندوان بود و هنگامی که درگذشت، هر کدام از این دو دسته می‌خواستند او را به آین خود به حاک بسپارند. دیگری فرقه «سیک» است که بنیانگذار آن شخصی به نام «بابانانک» بود، که اوهم تحت تأثیر افکار صوفیان قرار گرفته و برعلیه نظام طبقاتی - کاستی، آین تازه خود را عنوان کرد. این دو جریان فکری در قرنهاي ۱۴ تا ۱۶ ميلادي به وجود آمدند.

برخی نمودهای دیگر را که می‌توان به عنوان تأثیر فرهنگ مهاجران مسلمان بر شمرد، رواج یافتن رسم حجاب درین هندیها بویژه در شمال است. به نظر می‌رسد که علاوه بر مسلمانان هند، بعضی قشرهای محروم هم این دستور اسلامی را رعایت می‌کردند. البته برخی افراد طبقه مرفه هندی نیز پای بند حجاب بودند، ولی این یک رسم سنتی بوده و مبنای عقیدتی نداشته است.^{۵۰} گاهی هم درباره رفتارهای دیگری گفتگو می‌شود که تحت نفوذ اسلام در هند شکل گرفته است. از جمله گفته می‌شود مسلمانان بنگالی نه فقط از یادگرفتن زبان انگلیسی دوری می‌جستند، بلکه برپایه مبانی عقیدتی‌شان، از کار کردن در صنایع جدید نیز خودداری می‌نمودند.^{۵۱}

۵- تأثیر تصوف ایرانی:

پیش از این درباره گسترش فلسفه تصوف در ایران و در خراسان بزرگ و شیوع آن در هند به وسیله صوفیان مهاجر گفتگو شد. از مهمترین عناصر تصوف که به گونه‌های مختلف در فرهنگ هند اثر گذاشت خانقاہ است. یک پژوهشگر هندی می‌نویسد: در سده چهاردهم میلادی نزدیک به ۲۰۰۰ خانقاہ در دهلی و حومه آن وجود داشته است. خانقاهها علاوه بر اینکه محل رفت و آمد درباریان و نخبگان

۵۰- همین مأخذ، ص ۲۶۲؛ همچنین ویل دورانت، همین مأخذ، ص ۲۰۸
51- J.L. Nehru, op. cit, p. 336.

بودند، تا اندازهٔ زیادی هم مرکز اشاعهٔ اسلام به شمار می‌آمدند. بعضی از خانقاها در محله‌های فقیرنشین قرار داشته و خلوتگاه درویشان بودند. از این رو گاهی هم به صورت پایگاهی در برابر نظام ایستاد و تغییرناپذیر کاستی شناخته می‌شدند. در خانقاها از تفاوتها و تمایزهای کاستی اثری وجود نداشت. و به همین دلیل در انتشار اسلام نقش مؤثری داشتند. بسیاری از هندیان بویژه اعضاء کاستهای پایینی جامعه که از دین خانوادگی خود دست کشیده و به اسلام گرویدند، تحت تأثیر عرف و صوفیان بودند. همچنین گفته می‌شود، نخستین کتابی که به زبان اردو نوشته شد، رساله‌ای در باب تصوف و عالم معنا بود که در سال ۱۳۰۸ ه. ق. به وسیلهٔ صوفی سمنانی نوشته شد. بعضی عقیده دارند که نخستین کتاب اردوزبان را عارف دیگری به نام محمود گیسو دراز نوشت.

به عقیدهٔ بعضی از صاحبنظران، خراسان بزرگ محل مبادلهٔ افکار ایرانی و هندی بود و فلسفهٔ تصوف نیز از این محل شکوفا شد. با این وجود اندیشه‌های صوفیانه هنگامی که به هند آمد، نه تنها بر فرهنگ و تفکر آنجا تأثیر گذاشت، بلکه خود مستقیماً از فرهنگ میزبان رنگ و بو گرفت. چنانکه می‌گویند افکار هندوان «ودانتیزم» در تصوف اسلامی نفوذ بسیار کرده است^{۵۲}. بسیاری از صوفیان مهاجر ایرانی، نه تنها تعصب چندانی در رواج دادن زبان فارسی نداشتند، بلکه برخی به زبان هندی صحبت می‌کردند. حتی اعتقاد داشتند در سمع، زبان هندی از زبان فارسی روانتر و گیراتر است^{۵۳}.

۶- داد و ستد های علمی:

داد و ستد های علمی، فلسفی، و فنی بین هند و ایران از جمله پیامدهای ارزشمندی است که مهاجران ایرانی در آن نقش مؤثر

۵۲- علی اصغر حکمت، همان مأخذ، ص ۵۲

53- M. Mujeeb, op. cit., p. 170.

داشته‌اند. به نظر می‌رسد در سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی، کشمیر یکی از مراکز مهم اینگونه دادوستدها بوده است. در بین سالهای ۱۴۲۰ - ۱۴۷۰ میلادی که فشار حکومت در کشمیر بر هندوها کاهش یافت و روابط صمیمانه‌تری بین مهاجران و مردم بومی برقرار شد، بسیاری از کتابهای علمی و فلسفی از زبان سانسکریت به فارسی ترجمه و نیز کتابهای فارسی و عربی به سانسکریت برگردانده شد. و برای این امر یک دارالترجمه در کشمیر تأسیس شده بود. به علاوه مدارسی در کشمیر باز شدند که مسلمانان و هندوها در آنها به مطالعه و مبادله اطلاعات می‌پرداختند^{۵۴}. در بیشتر منابع موجود آمده است که بسیاری از یافته‌های علمی و فلسفی هند باستان، به وسیله ایرانیان به زبان عربی - که زبان علمی ایران قرون وسطی است - ترجمه و سپس به یونان و سایر مردم اروپا عرضه گردید. از پیامدهای فرهنگی مهمی که در مبحث این مهاجرت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، ترجمه کتابها و متون سانسکریت به عربی و فارسی و بالعکس می‌باشد.

شواهد زیادی وجود دارد که هندیها در علوم و فلسفه و فنون، پیشینه درخشان و طولانی داشتند. ایرانیان مسلمان از سده نهم میلادی پیوندهای تردیکتری با هندیان پیدا کرده و نخستین بار معلومات خود را در علم نجوم از متون سانسکریت به دست آورده‌اند. حدود ۸۳۰ میلادی محمد بن موسی خوارزمی کتابهایی در نجوم، حساب، و جبر و دیگر رشته‌های ریاضی، از سانسکریت به عربی ترجمه کرد. خوارزمی، مسلمانان و سپس اروپاییان را با ارقام هندی آشنا ساخت. آنچه امروز در زبان انگلیسی به ارقام «عربی» معروف است در واقع شمارهای اعشاری هندی است که خوارزمی از سانسکریت به عربی ترجمه و به دنیا عرضه نموده است^{۵۵}. علم جبر با نام خوارزمی همراه بوده و هردو پاپای هم در جهان شهرت یافتند. کتاب «جبر و مقابله» خوارزمی

54- G.L. Tikku, *op. cit.*, pp. 15 - 16.

55- برتراند راسل، تاریخ فلسفه در غرب، ترجمه نجف دریابندری، ۱۳۵۵، ص ۲۱۷.

ترجمه و تألیفی است که وی از سانسکریت به عربی درآورد. با این کتاب خوارزمی به عنوان بنیانگذار علم جبر در جهان شناخته می‌شود. کتاب نامبرده نخست در بغداد رواج و شهرت یافت و سپس به اروپا رفت.

از نظر علم پزشکی نیز هند پیشینه درخشانی دارد. در پی مسافرتها و مهاجرتهای ایرانیان به شبه قاره، تأثیرهای متقابلی در زمینه زبان، ادبیات، هنرها، و علوم بین دو جامعه جریان یافت. گفته می‌شود طب یونانی یا طب بوعلی یا طب اسلامی، از ایران به هند رفت. بعضی عقیده دارند طب سنتی هند ترکیبی از طب بومی ریشه‌دار آن سرزمین و طب ایران اسلامی است. اطلاعات و نظرات اشخاصی چون ابوبکر محمدبن زکریای رازی، بوعلی سینا، حکیم ابوالقاسم زهراوی و غیره، به وسیله ایرانیان مهاجر به هند و پاکستان برده شد و با طب بومی شبه قاره که عنوان آن «آیورویدک» بود آمیخته گردید^{۵۶}. در گفتار قبل اشاره شد که در زمان پادشاهی تیموریان، بویژه در زمان اکبر، پزشکان مشهور ایرانی چون حکیم ابوالفتح گیلانی، حکیم لطف‌الله گیلانی، حکیم عین‌الملک شیرازی، حکیم مسیح‌الملک شیرازی، و حکیم علی گیلانی به هند کوچ کردند. در همین زمان تعداد زیادی بین‌مارستان زیر نظر حکیم ابوالفتح در هند ساخته شد^{۵۷}.

بدون شک این دادوستد می‌باشد جریانی دوسویه بوده باشد. دکتر پولاک پزشک دربار قاجار در سفرنامه خود می‌نویسد: «علم طب ایرانی از طب عربی نشأت گرفته است که آن هم به نوبه خود ملهم از علم الامراض مبتنی بر اخلاق اربعه جالینوس است. بعدها بسیاری از

^{۵۶} دکتر سید حیدر شهریار نقوی، «تجلييات زبان و فرهنگ ایران در هند و پاکستان»،

هنر و مردم، سال ۱۳۵۳، شماره ۱۴۴، ص ۵۵

^{۵۷} همین منبع.

عناصر هندی به مجموعه ادویه دارویی ایران اضافه گردیده است.^{۵۸} منابع دیگری هم گفته پولاک را تأیید می کنند و می نویسند: شاید بسیاری از پزشکان ایرانی و عرب، دانش و مهارت درمانی خود را مدیون هندیها باشند. گرچه بعضی داروها از قبیل تریاک و جیوه و همچنین بعضی روشهای تشخیص بیماری از قبیل گرفتن نبض، از ایران به هند رفته ولی از سوی دیگر ایرانیان با ترجمه و استفاده کردن از کتابهای پزشکان هند باستان، همچون سوشروتا Sushruta پزشک برجسته سده پنجم پیش از میلاد – و چاراکا Charaka – پزشک سده دوم میلادی – و سایر منابع روشهای هندی، بهره های فراوانی گرفتند.^{۵۹}

از دیگر پیامدهای علمی و فرهنگی مهاجرت ایرانیان به هند، تدوین کتابهای تاریخی، ادبی، و واژه نامه های زبان فارسی است. علاوه بر ابو ریحان بیرونی که کتاب ارزشمند تحقیق مالله هند را نوشت و نخستین کتاب در علم مردم شناسی به شمار می آید، تاریخ نویسان دیگری هم که عموماً از مهاجران ایرانی بودند، آثاری از خود بر جای نهادند که تا حدود زیادی گویای روابط و پیوندهای فرهنگی بین دو جامعه می باشند. بسیاری از صاحبنظران، تاریخ فرشته را به عنوان یک منبع معتبر و روشنگر درباره تاریخ قرون وسطی هند معرفی می کنند. این کتاب به وسیله محمد قاسم هندو شاه مشهور به فرشته، که اصلاً هل گرگان بوده و به هند مهاجرت کرد، نوشته شد. همچنین کتاب تاریخی دقیق و مستند آئین اکبری نوشته ابوالفضل علامی، سیاستمدار برجسته و پرنفوذ اکبر شاه، از جمله میراثهای مهاجران ایرانی است. در این کتاب روشهای کشورداری اکبر شاه تیموری به دقت تنظیم و ضبط شده است. دو کتاب فوق از جمله منابع اصیل و معتبر برای دانشجویانی

۵۸ - ی.ا. پولاک، سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهانیاری، ص ۴۲۲.

۵۹ - ویل دورانت، همان مأخذ، صص ۵۶ - ۷۴۹.

است که علاقمند به پژوهش درباره تاریخ تحولات اجتماعی این منطقه می‌باشد.

خدمات ارزنده‌ای در زمینه تذکره نویسی درباره شاعران فارسی زبان در هند صورت گرفته که شاید چندین برابر کاری است که در ایران انجام شده است. همچنین از کوششهای ارزشمندی که محققین فارسی زبان ساکن شبه قاره به فرهنگ فارسی نموده‌اند، تدوین فرهنگنامه یا واژه‌نامه و قواعد زبان فارسی است. نویسنده‌گان این آثار بیشتر از مهاجران ایرانی بودند. سالها پیش از این که در ایران سنت واژه‌نامه‌نویسی رواج یابد، کتابهایی چون *فرهنگ جهانگیری* (نوشته جمال الدین شیرازی در سال ۱۰۱۷ ه. ق)، *برهان قاطع* (نوشته محمد حسین خلف تبریزی در سال ۱۰۶۲ ه. ق) و *فرهنگ رشیدی* (نوشته عبدالغفور حسینی تتوی در سال ۱۰۶۴ ه. ق) به طور نسبتاً دقیق و منظم در هند تألیف و تدوین گردید. واژه‌نامه‌های فارسی دیگری نیز به وسیله مهاجران یا بومیان تألیف شد و برای اینکه سخن به درازا نکشد از ذکر آنها خودداری می‌گردد. سنت واژه‌نویسی در هند پیش از اینها رواج داشته چنانکه *فرهنگ قواس* در سالهای نخستین سده هشتم هجری نوشته شده است.^{۶۰}

شعر پارسی در هند:

شاعران مهاجر و همچنین دیگر سخنسرایان ساکن هند که پدران آنها به آنجا کوچیده بودند، نه تنها ادبیات و شعر و شاعری متداول آن دیار را تحت تأثیر قرار دادند، بلکه از شرایط معنوی و مادی محلی و بومی آن سرزمین متقابلاً تأثیر پذیرفتند. شکوه و جلال دربار تیموریان و ظریف اندیشی و مفاهیم عشقی مبالغه‌آمیز موجود در تفکر هندی در اندیشه شعرای مهاجر فارسیگوی تأثیر ژرف نهاد. این سرایندگان

۶۰— برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: شهریار نقوی، «تجليات زبان و فرهنگ ایران در هند و پاکستان» هنر و مردم، سال ۱۳۵۳، شماره ۱۴۳، صص ۶—۹۱

زیر نفوذ اساطیر، فلسفه، و افسانه‌های هندی قرار گرفتند. ترجمهٔ مهابهارات، رامايانا و اوپانيشادها که در دسترس آنها بود، افکار و مقاهم شاعرانهٔ تازه‌ای در ذهن آنها به وجود آورد. از اين‌رو درشعر آنها تشبيهات، استعارات، و اشارات تازه و متفاوت دیده می‌شود.^{۶۱} بررسی گسترده اين پويش‌ها، در گنجايش اين تحقيق نيسست و ژرفکاوي دير آن کار متخصصين امر می‌باشد. عمدترين نمودها و پيامدهای اين جريان را می‌توان ازيك‌سو پرورش يافتن شعرای بومی فارسي سرای برشمرد؛ و از سوی ديگر به وجود آمدن سبک هندی در شعر فارسي است، که شعرای معروف مهاجر ايراني از سرآمدان اين سبک شناخته شده‌اند. گرچه اين سبک در هند به وجود نیامد، اما در آنجا شكل واقعی و استوار و وضعیت شکوفای خود را يافت.

در تاريخ هزار ساله مورد تحقيق بویژه در سده‌های پايانی آن، برخی شاعران هندی الاصل پارسيگوی پرورش يافتن. برای نمونه می‌توان شاعرهٔ کشمیری، هباخاتون را نام برد. وي به زبان کشمیری شعر می‌سروд و دستور و واژه‌های ادبی زبان بومی خود را به کار می‌برد. اما در اشعارش کلمات محبوب، يار، شراب، خواب، پياله، و مانند اينها دیده می‌شود که در زبان غیر شعری کشمیری اصلاً به کار گرفته نمی‌شدن. از ديگر شعرای پارسي‌سرای، شیخ یعقوب غنی صرفی (۱۵۲۹-۱۵۹۴) است که اهل کشمیر بود و خود اعتراف دارد که در شاعري دنباله‌رو نظامي و جامي است.^{۶۲} همچنين از شعرای ديگري چون محبعلی سعدی، فيضي دکني، عبدالله نكتى لاهوري و بسياري ديگر از شعرای فارسيگوی هندی می‌توان ياد کرد که در تذکره‌های موجود نام و نمونه اشعار آنها آمده است. در اينجا ديگر ضروري نمي‌دانيم از شاهان و شاهزادگانی که به فارسي شعر می‌سروند بحثي

۶۱- برای نمونه بهمنیع زیر مراجعه کنید:

G.L. Tikku, *Persian Poetry in Kashmir*, 1971, pp. 93 - 94

62- Ibid, pp. 81 and 3 - 252.

به میان آوریم.

در دوران پادشاهی تیموریان، کار شعر و شاعری به اندازه‌ای رونق یافت که تقلید کردن از شعرایی چون جامی و نظامی از رواج افتاد، و در شعر فارسی سبک تازه هندی به وجود آمد. از شعرای معروف این دوران، کلیم کاشانی، عرفی شیرازی، صائب تبریزی، و نظیری نیشابوری هستند که همه از ایران کوچ کرده و در سبک هندی شهرت یافتند. دارا شکوه می‌نویسد: شاهزاده‌های تیموری هر یک به گونه‌ای در سخنسرایی و بدیهه‌گویی و رقت ذوق دستی داشتند. این وضع موجب آن شد که شاعران درباری در مضمون آفرینی و نکته‌سنگی پیشرفت شایانی نمایند. سبک هندی در همین دوره و در دربار تیموریان به مرحله شکوفایی و تکامل خود رسید^{۶۳}. محمد تقی بهار هنگامی که درباره ادبیات عصر تیموری و روند انحطاطی آن گفتگو می‌کند، می‌گوید شعر فارسی‌گویی با خواجه حافظ علیه‌الرحمه به بهشت رفت و باز نگشت. و پس از آن «سبک پیش‌جده و متصنع و بیروح که از عالم الفاظ فرومایه تجاوز نمی‌نمود، شعر را از حالت قصیده و غزل به حالت ابتدال افکند و پایه «سبک هندی» از این دوره در هرات و خراسان و ترکستان نهاده شد و سپس به اصفهان و هند سفر کرد»^{۶۴}.

۸- سایر هنرها:

معماری: نفوذ شیوه‌های معماری ایرانی از زمان امپراتوری موریان در شهر پاتلی پوترا - پوتونای کنونی - قابل مطالعه و مشاهده است. تاریخ تأثیر فن معماری ایرانی در هند از سده سوم پیش از میلاد به طور مسلم آغاز گشته است^{۶۵}. منابع زیادی درباره تأثیر هنر معماری ایرانی، اسلامی در هند گفتگو کرده‌اند، و متخصصین معماری ترکیبی

۶۳- محمد داراشکوه، *حسنات العارفین*، ۱۳۵۲، ص ۴.

۶۴- محمد تقی بهار، *همان مأخذ*، ص ص ۵ - ۱۸۴.

۶۵- شهریار نقوی، *همان مقاله*، هنر و مردم، شماره ۱۴۴، ص ۵۰.

از عناصر هندی، ایرانی، و عربی را در آثار مهم معماری این دیوار تشخیص می‌دهند.

دکتر تاراچند می‌نویسد: هرچند تردیدهایی درباره نفوذ هنر هندی بر هنر ایرانی وجود دارد، اما درباره عکس این جریان کمتر تردیدی نشان داده شده است. ستونها و سنگنبشته‌های دوران آشوکا، تقليید محض از نمونه‌های معماری زمان هخامنشی است. همان‌طور که در طرحهای برجسته ماریپچی، خروشهای اژدهاهای، و طاووسهای هندی، بناهای زمان ساسانی را زینت می‌بخشیدند، آثار شیوه‌های معماری ساسانی به فراوانی در معماری و نقاشی زمان گوپتاها به چشم می‌خورد. این جریان در دوران حکومت سلاطین مسلمان شدت بیشتری می‌یافتد. مسجدها، کاخها، قلعه‌ها، قبرها، و بقعه‌های فراوانی ساخته شدند که هریک نمودهایی از هنر معماری ایرانی را با خود داشتند. شکلهای هلالی و ساختمانهای طاق‌دار، دیوارهای ساده و صاف و ستونهای باریک صیقلی شده با تالارهای وسیع و طاق نماهای خیره کننده نشانه‌هایی از سبک معماری ایرانی می‌باشد. در بسیاری از بنایها که بعضی از آنها هنوز هم پابرجاست، آمیزه‌ای از معماری ایرانی و هندی به چشم می‌خورد. عناصری که در بالا ذکر شد نشانه‌هایی از تأثیر هنر معماری ایرانی است، ولی طرح بنایها و سایه روشنها و به کار بردن مصالح و مواد ساختمانی از قبیل، ماسه سنگ، سنگهای قرمز و خاکستری و مرمرهای سفید و سیاه که خاص هند است، از سبک معماری بومی مایه می‌گیرند. و این دو باشگفتی بسیار بایکدیگر تلفیق و هماهنگ شده‌اند. سرخی مناره‌ها و سفیدی قبه‌های مرمرین، جایگزین سنگونی سبز و زرد اصفهان گردیدند. خطوط اسلیمی و آیات قرآنی حک شده برسر در مساجد، و مرمر دیوارها و زمینه‌های ترصیع یافته از یاقوت و عقیق، نشانه‌هایی از آمیزش هنر معماری بومی و معماری ایران اسلامی است.^{۶۶} برخی عقیده دارند که هنر کاشی کاری به وسیله

۶۶ - دکتر تاراچند، همان منبع، صص ۹ - ۱۰؛ همچنین به گزارشی با عنوان «هنر

مهاجرهاي ايراني به هند رفته است.^{۷۷}

دو نمونه از آثار معماري هند که هنوز هم سالم برجاي مانده و تأثير هنر معماران مهاجر ايراني و سبک ايراني را فراوان با خود دارند، يكى آرامگاه همايون پسر اكبر در دهلی و ديگري ساختمان معروف تاج محل در نزديكى آگره است. در ساختن بنای تاج محل، معماران و طراحان چون محمدخان شيرازى، امامت خان شيرازى - خطاط طغرانسويس - و استاد عيسى شيرازى شركت داشته‌اند. از بناهای ديگر می‌توان قطب منار مسجد قوت‌الاسلام، مقبره التتمش، و مانند آنها را نام بردا که هر کدام نمودهای بارزی از معماري ايراني را نشان می‌دهند. همچنان بناهای موجود در شهرهای گلبرگه، جانپور، و گجرات نمونه‌های ديگري از اين معماري هستند. پژوهشگران می‌نويسند: برخی بناهای تاریخی هند به قدری غنی هستند، و تأثير سبکهای معماري ايراني از دوران سلجوقيان تا صفویان به اندازه‌ای در آنها آشکار است که به توضیح زيادي نياز ندارد.

روشن است که نمى‌توان فقط از تأثير هنر معماري ايراني گفتگو کرد؛ بلکه لااقل مهاجران معمار یا غير معماري که از هند به ايران بازگشته‌اند، و هنرمندان بومي که احتمالاً به ايران کوچ کرده‌اند، در فرهنگ معماري ايران ردپاهایی از خود باقی گذاشته‌اند. برای نمونه در تاریخ فرشته از گذرگاههایی به نام «ساباط» گفتگو شده. ساباط همان طاقهایی است که در برخی کوچه‌های شهرهای نسبتاً قدیمي ايران دیده می‌شود. هنوز هم در بعضی شهرهای ايران حاشیه کوير و جاهای ديگر، اين گونه بنا وجود دارد، و آن را معمولاً با واژه‌ای نزديك به همين نام می‌شناسند. برای نمونه در برخی شهرهای استان فارس، از جمله لار و نيريز، بر روی قسمتی از کوچه‌های قدیمي

هنري» (نويسنده نامشخص) مجله سخن، دوره هفتم، سال ۱۳۳۵، شماره ۱،

صص ۱۰ - ۱۶ مراجعه کييد.

۶۷ - شهريار نقوى، همان مقاله، ص ۵۰

طاقهایی وجود داشت که به آن «سوات» می‌گفتند. فرشته می‌نویسد: «ساباط که مخصوص هند است» عمارتی است که بیشتر کاربرد دفاعی و جنگی داشته است.^{۶۸}

نقاشی: از تصویرهای قرمزنگ حیوانات و مجلس شکار کرگدن در غارهای پیش از تاریخ که در سنگاپور و میرزاپور کشف شده، بخوبی آشکار است که هند در نقاشی، پیشینهٔ تاریخی چند هزار ساله دارد. از جمله آثار باقیمانده از دوران نوسنگی این جامعه، تختهٔ شستی‌هایی پیدا شده که روی آن باقیماندهٔ رنگ آماده برای نقاشی دیده شده است. تاریخ هنر هند گسیختگی‌های نمایان دارد. زیرا بسیاری از آنها در اثر حملهٔ هونها، سلطان محمود، و بالاخرهٔ پرتغالیها از بین رفته است.^{۶۹} بنابراین به گفتهٔ اشخاصی چون مجیب^{۷۰} که عقیده دارند هندیها فن نقاشی را از ایرانیها آموختند، باید با تردید نگریست. اما دربارهٔ تأثیر هنر نقاشی ایرانی بر هندی کمتر تردید وجود دارد. گفته می‌شود در نقاشی کوشانا و مکتب قندهاری، عناصر پارتی و شرق ایرانی به نحو بارزی نمایان است. پیش از این گفته شد نشانه‌هایی از شیوه‌های دوران ساسانی بفرآواني در نقاشی دوران گوپتاها به چشم می‌خورد.^{۷۱} دورانی که تأثیر هنر نقاشی ایرانی بر هندی بیش از همه آشکار و ردپای مهاجران ایرانی بروشنبی نمایان است، مربوط به زمان پادشاهی تیموریان می‌باشد. دیوارنگاری و نقاشی مینیاتور که در دوران صفویه در ایران به حد شکوفایی رسیده بود، به وسیلهٔ شاگردان استاد کمال الدین بهزاد به آن دیار برده شد. همایون هنگامی که در ایران بود، خود شیوهٔ نقاشی مینیاتور را یاد گرفت و چون به کشورش بازگشت،

۶۸- تاریخ فرشته، جلد اول، ص ۲۵۷

۶۹- ویل دورافت، همان مأخذ، صص ۷۲۸ و ۸۳۹

70- M. Mujeeb, op. cit., p. 345

۷۱- دکتر مهدی غروی، «همزه‌نامه بزرگترین کتاب مصور فارسی» هنر و مردم، سال ۱۳۴۸، شماره ۸۵، صص ۳۱ - ۳۴

شماری از شاگردان بهزاد از جمله عبدالصمد شیرازی و میرسید علی تیزیزی را با خود همراه برد. مشخص ترین نمونه مینیاتور ایرانی - هندی، تصویرهای کتاب حمزه است که به وسیله شاگردان بهزاد و دست پروردگان آنها تهیه شد. میرسید علی پیش از اینکه تصویرگری کتاب حمزه به پایان رسد، در گذشت. این حادثه و فراوانی کار، ایجاد می‌کرد که نقاشان جوان مهاجر یا غیرمهاجری که بیشتر در هند پرورش یافته بودند روی این کتاب کار کنند، از این‌رو می‌گویند نقاشیهای بخش نخست کتاب حمزه بیشتر شبیه مکتب صفوی است و بتدریج که به پایان کتاب می‌رسیم، این تأثیر کاهش یافته و هنرمندان تحت تأثیر مکتبهای هندی قرار گرفته‌اند.^{۷۲}

صاحبنظران و هنرشناسان براساس این نمونه و دیگر آثار باقیمانده از دوران تیموریان، آمیزش نقاشی هندی و ایرانی را چنین تحلیل می‌کنند که هنرمندان ایرانی در استفاده از رنگها استاد بودند، و هندیهای هنرمند بیشتر توجه به شکلها و خطها داشتند. ترکیب این دو مکتب، شاخه‌ جداگانه‌ای به وجود آورد که از نظر شکل و محتوا مورد تفسیر پژوهشگران قرار گرفته است. به نظر می‌رسد تأثیر مکتب نقاشی ایرانی، امری گذرا و مقطعی نبود، زیرا هنرمندان هندی چندی زیر دست نقاشان ایرانی پرورش یافته و در دربار تیموریان کار می‌کردند. از جمله اینها نام اشخاصی از قبیل بشنداش، دولت، و داس وانت برده می‌شود در کتاب آئین اکبری نام تعدادی نقاش هندی ثبت شده که از دست پروردگان عبدالصمد و میرسید علی بوده‌اند. این را هم باید افزود که نقاشی هم مثل بیشتر هنرها، کالایی درباری بود و در آنجا رونق و رواج داشت. همچنین گاهی هم گفته می‌شود که در دوران سلطنت مسلمانان در هند، اصولاً نقاشی و پیکرتراشی روبه انحطاط رفت، در

حالی که هنر معماری رشد چشمگیری یافت.^{۷۳} موسیقی: نوازنده‌گی نیز یک رشتہ پیوند دیگر میان مردم این دو کشور به شمار می‌آید؛ تأثیر کوچندگان ایرانی در این امر قابل تأمل است. در هند دو مکتب موسیقی کلاسیک سنتی وجود دارد: یکی مکتب سنگیت (Sangeet) در شمال و دیگری مکتب کارنات (Carnatic) در جنوب. کارشناسان عقیده دارند موسیقی ایرانی در مکتب سنگیت تأثیر ژرف نهاده و در آن شاخه جداگانه‌ای به نام «موسیقی شمال هند» به وجود آورده است. می‌گویند دگر گونیهای بنیادی که در موسیقی شمال روی داد و عناصر موسیقی ایرانی را در آن وارد کرد، بیشتر مدیون کوششهای امیر خسرو دهلوی است. وی در موسیقی ایرانی و سنگیت هندی استاد بود. در این جریان علاوه براینکه وی اسباب موسیقی چون سیتار و طبله را ساخت، لحن «قوالی» یا آواز دسته‌جمعی را وارد موسیقی کشورش نمود، و نیز سازهای ایرانی چون سه‌تار و سرود، در موسیقی شمال هند راه یافت.^{۷۴}

صنایع دستی: در بیشتر صنایع دستی شبیه قاره، مجموعه‌ای از تکنیک‌ها و فنون بومی و سلیقه و طراحی ایرانی و ترکی به کار رفته است. تنوع شکل و طرح و الگو در هنر هندی و در ارتباط با مهاجرت، نکته قابل تأملی است. اشاره می‌کنیم که هنر روستایی، سبکی ساده و بی‌پیرایه دارد و هنر شهری، هماهنگ با سایر نمودهای شهرنشینی، گوناگون و متنوع است. مهاجران ایرانی بیشتر از گروههای شهرنشین بودند و فرهنگ اسلامی نیز عناصر توسعه دهنده زندگی شهرنشینی را با

۷۳— دکتر تاراچنده، همان مأخذ، صص ۹—۱۰ و همچنین

M. Mujeeb, op. cit., p. 345.

درباره نقاشان ایرانی و تأثیر نقاشی ایران در هند، به مقاله‌های آقای دکتر عیسی بهنام در مجله هنر و مردم، شماره‌های ۱۹ تا ۲۳، سال ۱۳۴۳، مراجعه شود.
۷۴— برای مطالعه بیشتر به منابع زیر مراجعه کنید: دکتر علی‌اصغر حکمت، سرزمین هند، صص ۳۱۷—۳۲۲؛ و مقاله‌های آقای دکتر سید حیدر شهریار نقوی، در مجله هنر و مردم، سال ۱۳۵۳، شماره‌های ۱۳۸ تا ۱۴۴.

خود فراوان دارد. از این‌رو سلیقه ایرانیها و اعراب و ترکها در تنوع شکل و رنگ هنر شهری و از جمله صنایع دستی تأثیر گذاشت. در صنایع دستی، فن تولید عموماً سنتی و بومی باقی ماند؛ چنانکه در پارچه‌بافی و تهیه و بافت ابریشم، نام مراحل و وسایل کار هندی بود، ولی در فهرست نام کالاهای تولید شده، کلمات فارسی و ترکی فراوان پیدا می‌شود؛ مانند پتو، شال، و غیره. قالیچه‌های پنبه‌ای نام هندی داشتند، اما فرشهای پشمی و ابریشمی دارای نام فارسی یا ترکی بودند. همچنین نام ظروف و عنوان مراحل ساخت قطعات آنها اکثرآ غیرهندی بودند.^{۷۵} بسیاری را عقیده براین است که سفالگری با نقش ونگار، هنری است که از ایران به آن دیار برده شده است.^{۷۶} لازم به یادآوری نیست که این وضعیت هم احتمالاً جریانی دوطرفه بوده است. ممکن است تأثیر یکی بر دیگری کمتر و حالت عکس آن بیشتر بوده باشد. برای نمونه به نظر می‌رسد تراش دادن و صیقلی کردن جواهر، و هنر خاتم سازی را ایرانیها از هندیها آموختند.^{۷۷}

۵- نقش پارسیان مهاجر:

زرتشتیان کوچنده نیازیک‌سو تحت تأثیر فرهنگ جامعه میزان قرار گرفته، و از سوی دیگر در عناصر مادی و معنوی آن جامعه تأثیر گذاشتند. آنها هنگامی که به کوچگاه وارد شدند و استقرار یافتند، به یاد دیار خاستگاه خود، شهر سنجان را در غرب هند بنا نهادند. و نام شهر ناگ منdal Nag Mandal را که آب و هوایش مانند شهر ساری در مازندران بود به نوساری Navosari تبدیل کردند.^{۷۸} پارسیان هند عموماً مردمی تاجر پیشه و شهرنشین بودند؛ از این‌رو در رشد صنعتی

75- M. Mujeeb, op. cit., pp. 52 - 351

76- The Gazetteer of India, Vol. II, p. 39

۷۷- دکتر پولاک، همان مأخذ، صص ۸۹ - ۳۸۷

۷۸- دکتر فرهاد آبادانی، «سهم پارسیان هندوستان در تگهداری فرهنگ ایران»، هنر و مردم، سال ۱۳۵۶؛ شماره ۱۸۱، صص ۵۵ - ۶۴

نقش مؤثری داشته‌اند. نخستین کارخانه ذوب‌آهن در سال ۱۹۱۱ در شهر جمشیدپور بنا نهاده شد که نام آن جمشید جی‌تاتا است و به Tata شهرت دارد و با سرمایه‌گذاری پارسیان تأسیس شد.^{۷۹} پارسیان در انتقال عناصر فرهنگ معنوی خود در هند نقش داشته‌اند. گفته می‌شود آیین مهرپرستی نخستین بار به وسیله این گروه مهاجران رواج یافت. همچنین سیاست اکبر شاه به گونه‌ای بود که با پیروان ادیان مختلف بنرمی رفتار می‌کرد؛ و شاید به علت تنوع دیدگاه‌های مختلف دینی، کوشش داشت از ادیان مهم رایج در هند، دین مشترکی به نام «دین الهی» رواج دهد که مورد احترام همه باشد. این آیین تازه در بر دارنده برخی مبانی دین مزدیسنا بود، و این امر با میامت و مشورت یکی از موبدان به نام مهرجی رانا Meherji Rana صورت پذیرفت.^{۸۰}

این را هم باید یادآوری کرد که پارسیان به علت اقامت طولانی در آن سرزمین، رفته رفته از مذهب اصیل خود تاحدوی فاصله گرفته، و برخی مراسم و آداب هندوها را پذیرفتند.^{۸۱}

۱۰- تأثیرهای اقتصادی مهاجران ایرانی

از منابع موجود چنین بر می‌آید که مهاجران ایرانی، تأثیرزدایی برنهادها و روابط اقتصادی و تولیدی هند از خود باقی نگذاشتند. پارسیهای گجراتی در روابط بازار گانی و بازار پولی منطقه نقش مؤثری داشته‌اند، ولی آنها تکنیک تازه‌ای با خود همراه نبودند؛ بلکه در محدوده نفوذ خود در بخشی از شبه قاره که زندگی می‌کردند، در تولیدات صنعتی سرمایه‌گذاری نمودند. گویا هنوز هم در ایالت بمبئی از نفوذ بازار گانی قابل توجهی برخوردار هستند. پنهان نفوذ مسلمانان بیش از پارسیان بود. زیرا پارسیان در امور حکومتی بویژه در هزاره مورد

۷۹- همین منبع

۸۰- ویلیام فرانکلین، مشاهدات سفر از بنگال به ایران، ترجمه محسن جاویدان، ۱۳۵۸، ص ۱۰.

مطالعه نقش چندانی نداشتند. با این وجود در مورد مسلمانان مهاجر از جمله ایرانیان، صاحب‌نظران عقیده دارند جامعه هندی از نظر سیاسی به تسخیر خارجیان درآمد، ولی از نظر اقتصادی و سازمان تولیدی، عناصر بومی همچنان استوار بر جای مانده و تغییری در آنها ایجاد نگردید. تغییرات بنیادی در کیفیت زندگی اجتماعی و روابط اقتصادی مردم، هنگامی روی داد که زیر سلطه ژرف انگلیس قرار گرفتند.^{۸۱}

نهر و می‌نویسد: مسلمانهایی که به هند کوچ کردند، هیچ‌گونه تکنیک تازه یا هنجار اقتصادی و تولیدی نوینی با خود نیاوردند. از این‌رو تأثیر و نفوذ آنها در زندگی اقتصادی و ساخت اجتماعی بسیار اندک بود. در این زمینه مهاجران پیش از اینکه روابط موجود در جامعه میزبان را تحت تأثیر قرار دهند، خود تحت تأثیر قرار گرفتند.^{۸۲}

۱۱- تأثیر فرهنگ اداری و مالی ایران:

برخلاف اینکه مهاجران ایرانی در تحولات روابط اقتصادی و تولیدی هند نقش مؤثری نداشتند، در زمینه روابط اداری در هزاره مورد تحقیق، نمودهای فراوانی از فرهنگ ایرانی می‌توان یافت. امپراتور بلبن که در سال ۱۲۶۶ میلادی بر تخت سلطنت دهلی تکیه‌زد، نخستین پادشاهی بود که آداب درباری ایران بسویه ساسانیان را در دهلی رواج داد.^{۸۳} دیگن پادشاهان ترکزاد هم، خدمتگزاران و سربازان خود را به تقلید از روش فارسیان استخدام و تربیت می‌کردند. کتاب آداب الحرب و الشجاعه که در سده ششم و هفتم هجری نوشته شده، نفوذ سنتهای اداری و نظامی ساسانی را در دربار ترکان بروشی بیان می‌کند.^{۸۴}

81- The Gazetteer of India, Vol. I, p. 311

82- J.L. Nehru, op. cit, pp. 264 - and 333

۸۳- حکیم‌الدین قریشی، همان مأخذ، ص ۳

۸۴- آداب الحرب والشجاعه، به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران ۱۳۴۵ و همچنین K.A. Nizami, op. cit, p. 93

ابن‌بطوطه در سال ۷۳۴ هـ. ق به سند – یا به قول خودش به‌ابتدای مملکت هند – می‌رسد و پس از آن راهی مولتان می‌گردد. وی هنگام ورود به مولتان، از سوی مأموران دولتی مانند سایر مسافرها، مورد بازرسی قرار می‌گیرد. سپس ابن‌بطوطه به خاطر موقعیت ویژه‌ای که داشته، همراه با مأموری با سمت «ملک البرید»، به دربار معرفی می‌شود.^{۸۵} به نظر می‌رسد اینگونه روابط و سازمان اداری، تقليیدی از الگوهای خلافت عباسیان باشد که به چنین مقامی «صاحب البرید» می‌گفتند. این نهاد به وسیلهٔ برمهکیان ایرانی در دستگاه خلفای عباسی، پیروزی شده بود.

در دربار پادشاهان دیگر مناطق هند از جمله دکن نفوذ فرهنگ اداری ایران بخوبی نمایان است. خواجه میرک دبیر اصفهانی از مقامهای نخستین دربار مرتضی نظام شاهی بود. به دستور یا بهوصیت او، سربازان «غريب» – یعنی ایرانی – او را به دستگاه لشکری شاهی منتقل ساختند. همچنین در دربار نظام شاهیه، قاضی بیک یزدی مقام پیشوای و کیل‌السلطنهای، میرزا محمد نظیری و عین‌الملک نیشابوری مقام وزارت و سید مرتضی سبزواری مقام سرلشکری داشتند.^{۸۶} اصولاً چون سلاطین مسلمان نتوانستند با مردم بومی آمیزش پیدا کرده و یگانه شوند، پیوسته ناچار بودند به وسیلهٔ یک دستگاه نظامی و اداری قدرتمند موقعیت خود را حفظ کنند. این دستگاه بیشتر از مقامهای مهاجر ایرانی و هنجارها و نهادهای خاص آنها تشکیل می‌یافت.

با توجه به منابعی که درباره دوران فتوح‌الیسم هند وجود دارد، چنین به‌نظر می‌رسد که تا سالهای آغازین و یا تا نیمة اول سدهٔ سیزدهم میلادی هنوز فرهنگ ایرانی و اسلام در عمق روابط اداری نفوذ نکرده است. تا این زمان و اثرهایی دربارهٔ انواع مالیات‌هایی که برزمین،

۸۵- ابن‌بطوطه، سفرنامه ابن‌بطوطه، جلد دوم، ص ۶۳

۸۶- تاریخ فرشته، جلد دوم، صص ۹ - ۱۳۸

درختان، ریشه، میوه، مراتع، و غیره وضع می‌شد، عموماً ریشه ایرانی یا عربی نداشته و به زبان بومی بودند. اهمیت این مالیاتها کاملاً آشکار بوده و بخش عظیمی از هزینه دربار را تأمین می‌کرد.^{۸۷} استانداردهای اسلامی و ایرانی در دوران پادشاهی تیموریان فراوان به چشم می‌خورد. یکی از پژوهشگران می‌نویسد نظام اداری مغولان یا تیموریان، نهادی فارسی - عربی بود که به وسیله هندیان تنظیم و اداره می‌شد.^{۸۸} طبق کتاب معروف «آئین اکبری»، برای اندازه‌گیری و ارزیابی محصولات زراعی و تعیین عوارض آن، دو سیستم مالیاتی در زمان تیموریان رواج داشت. گویا این روشها پیش از پادشاهی تیموریان نیز سابقه داشته است. این دو سیستم یکی «غلبه‌بخشی» و دیگری «مقطوعی» بود. پیش از رواج این دوره‌یه، واژه‌ای به عنوان «کان کوت» (Kan Kut) وجود داشت، که به زبان هندی است و کان به معنای غلات و کوت به معنای تخمین است. همچنین در همین دوران از روش ارزیابی دیگری به عنوان «هست و بود» یاد می‌شود.^{۸۹} این واژه‌های فارسی، ملمع و عربی، نشانه‌هایی از نفوذ فرهنگ ایرانی و اسلامی در روابط اداری هند است، که عامل اصلی آن مهاجران بودند.

در نظام حکومتی تیموریان، ایرانیها بیشتر شغل‌های لشکری، دیوانی، و مالی را بر عهده داشتند. حتی پادشاهی چون اورنگ زیب که نسبت به ایرانیان چندان خوشبین نبود، عقیده داشت کسی مانند ایرانیان نمی‌تواند کارهای مالی و اداری را انجام دهد. کسانی که کارهای مالی و اداری را انجام می‌دادند، عنوان «میربخشی» داشته و عموماً ایرانی بودند.^{۹۰} بنابراین نفوذ هنگارهای ایرانی در دستگاه اداری تیموریان، امری روشن می‌باشد.

87- R.S. Sharma, *Indian Feudalism: 300 - 1200 A.D.* 1965. and R.S. Sharma (ed), *Land Revenue in India*, 1971, pp. 20 - 32 and 33 - 53.

88- O. K. Ghosh, *op. cit*, p. 338

89- ابوالفضل علامی، آئین اکبری، جلد اول لکنہو، ۱۹۸۳ - صص ۹۹ - ۱۹۸

90- M. Yasim, *op. cit*, pp. 27 - 29

کتابنامه (فارسی)

- ۱- آبادانی، دکتر فرهاد، «سهم پارسیان هندوستان در نگهداری فرهنگ ایران»، هنر و مردم، سال ۱۳۵۶، دوره ۱۶، شماره ۱۸۱، صص ۵۵ - ۶۴.
- ۲- آذر ییگدلی، لطفعلی بیک، آتشکده آذر: تذکره شعرای فارسی زبان تا آخر قرن دوازدهم هجری، به کوشش سید جعفر شهیدی، تهران ۱۳۳۷.
- ۳- آربیان پور، ا.ح.، زمینه جامعه‌شناسی (اقتباس از آگ برن و نیم کف)، تهران نشر هشتم، ۱۳۵۳.
- ۴- آقاجانیان، دکتر اکبر، و دکتر مجید پایدار، پژوهشی در شکل اجتماعی حاشیه‌نشینی، سلسله مقالات و گزارش‌های تحقیقاتی در حال انجام، جزو شماره ۲۶، دانشگاه شیراز، ۱۳۶۳.
- ۵- ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۸.
- ۶- ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکنهو، ۱۸۹۳ م.
- ۷- ابوطالب اصفهانی، مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۵۲.
- ۸- استخری (اصطخری)، ابواسحق، ممالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷.
- ۹- اسدی طوسی، ابو نصر علی بن احمد، گرشاسب قامه به اهتمام حبیب یفمایی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۴.
- ۱۰- افشار یزدی، دکتر محمود، افغان‌نامه، جلد سوم، تهران، ۱۳۶۱.
- ۱۱- ایمان، رحم‌علیخان، تذکره منتخب‌اللطائف، به کوشش سید محمدرضا جلالی نائینی و دکتر سید امیرحسن عابدی، ۱۳۴۹.

۱۲- برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، کلکته، ۱۸۶۳

۱۳- بالادری، احمدبن یحیی (احمدبن یحیی البالادری)، *فتح البلدان*: بخش مربوط به ایران، ترجمه دکتر آذرناش آذرنوش، تهران، ۱۳۴۶

۱۴- بهار، محمدتقی (ملک الشعرا)، سبکشناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی، ۳ جلد، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۵

۱۵- بیرونی ابوریحان، *تحقيق مالله‌نده*، ترجمه دکتر منوچهر صدوqi سها، تهران، ۱۳۶۲

مالله‌نده: قسمت فلسفه، ترجمه اکبر دافاشرشت، تهران، ۱۳۵۲

۱۶- پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه پولاک یا ایران و ایرانیان*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱

۱۷- پولو، مارکو، *سفرنامه مارکوبولو*، ترجمه حبیب‌الله صحیحی، تهران، ۱۳۵۰

۱۸- پیرزاده، حاجی محمدعلی، *بیفرغامه حاجی پیرزاده*، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، ۱۳۶۰

۱۹- پیگولوسکایا، ن.و. و دیگران، *تاریخ ایران*، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۴

۲۰- تجلی‌پور، دکتر مهدی، *نرم‌تنان هرواریتساز خلیج فارس*، تهران، ۱۳۶۲

۲۱- جفتایی، دکتر محمد عبدالله، «خط نستعلیق»، ترجمه محمد جعفر جبوان، هنر و مردم، سال ۱۳۵۴، شماره ۱۵۱، صص ۲۹ - ۳۷

۲۲- جلالی نائینی، سید محمدرضا (مترجم)، *گریاه سرودهای ریگ‌ودا*، تهران، ۱۳۴۸

۲۳- جمال‌زاده، محمدعلی، «تمدن هند»، سخن، سال ۱۳۳۲، دوره ۴، شماره ۸، ص ص ۶۵۱ - ۶۴۳؛ شماره ۹، بیص ص ۷۲۷ - ۷۳۳، شماره ۱۲، ۹۴۵ - ۹۴۱، دوره ۱، شماره ۳، صص ۲۸۶ - ۳۰۰

۲۴- «وینوبا: پیامبر اصلاح ارضی در هندوستان»، سخن، سال ۱۳۳۹، دوره ۱، شماره ۳، صص ۳۳۷ - ۳۴۳

۲۵- چایلde، گوردون، بیبر تاریخ، ترجمه دکتر احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۸

۲۶- حکمت، دکتر علی‌اصغر، «از همدان تا کشمیر»، یغما، سال ۱۳۴۲، شماره ۸، بیص ص ۳۳۷ - ۳۴۳

۲۷- سرزهین هند، تهران، ۱۳۳۷

۲۸- جیزه‌بن جسن اصفهانی، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۶

۲۹- خامنه‌ای، سیدعلی، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران، ۱۳۴۷

۳۰- داراشکوه، محمد، *حسنات العارفین*، با تصحیح و مقدمه سید مخدوم رهین، تهران، ۱۳۵۲

۳۱- داس‌گوپتا، س.ن.، «فلسفه هند»، ترجمه مهدی ابوسعیدی، سخن، ۱۳۴۳، دوره ۱۵، شماره ۶، صص ۱۹ - ۳۶

۳۲- دورافت، ویل، *تاریخ تمدن*، *مشرق زمین گاهواره تمدن: هند و همسایگانش*، کتاب اول، بخش دوم، ترجمه مهرداد مهرین، تهران، ۱۳۴۳

۳۴۳- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه در غرب*، ترجمه مجف دریابندی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۵۵.

۳۴۴- راوندی، هرتسی، *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۶.

۳۴۵- سایکس، پرسی، *سفرنامه سر پرسی سایکس یاده هزار میل در ایران*، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۳۹.

۳۴۶- سدارنگانی، دکتر هرومی، *پارسی گویان هند و سند*، تهران، ۱۳۵۵.

۳۴۷- سهیلی خوانساری (ویراستار)، *آداب الحرب والشجاعه*، تهران، ۱۳۴۶.

۳۴۸- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فاسفی هند*، جلد اول، تهران، ۱۳۵۶.

۳۴۹- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۵۰.

۴۰- شهریار نقوی، دکتر سید حیدر، *تجلیات زبان و فرهنگ ایران در هند و پاکستان*، *هنر و مردم*، سال ۱۳۵۳، شماره ۱۳۸، صص ۷۱ - ۸۱؛ شماره ۱۳۹، صص ۶۲ - ۶۹؛ شماره ۱۴۳، صص ۹۱ - ۹۶؛ شماره ۱۴۴، صص ۴۹ - ۵۵.

۴۱- شهمردان، رشید، *فرزانگان زرتشتی*، تهران، ۱۳۳۰، بیزد گنبدی. (۱۳۴۰ هجری شمسی)

۴۲- صداقت کیش، جمشید، بازیهای محلی آباده، ۱۳۶۰.

۴۳- عبدالعزیز فهمی، دکتر عبدالسلام، ایرانیها در شرق آفریقا، تهران، ۱۳۵۷.

۴۴- عبدالنبی (ملا) فخرالرمانی قزوینی، تذکرہ میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰.

۴۵- غروی، دکتر مهدی، «حمز نامه بزرگترین کتاب مصور فارسی»، *هنر و مردم*، سال ۱۳۴۸، شماره ۸۵، صص ۳۱ - ۳۴.

۴۶- کتابهای فارسی چاپ هند و تاریخچه آن، *هنر و مردم*، سال ۱۳۵۰، شماره ۱۰۲ و ۱۰۳ (توأم) صص ۲۶ - ۳۶.

۴۷- غیاث الدین علی قزوینی (مترجم)، مهابهارات، به کوشش دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹.

۴۸- فدایی اسپهانی، نواب میرزا نصرالله خان، *دانستان ترکستان هند*، تهران، ۱۳۴۱.

۴۹- فرانکلین، ویلیام، *مشاهدات سفر از بنگال به ایران*، ترجمه محسن جاویدان، تهران، ۱۳۵۸.

۵۰- فرشته، محمد قاسم هندوشاه، *تاریخ فرشته*، دوجاد، کلکته، ۱۲۹۰ هجری قمری.

۵۱- فشاہی، محمد رضا، واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فؤداد، تهران، ۱۳۵۶.

۵۲- قریشی، حکیم الدین، *شرح احوال و آثار و سبک اشعار امیر حسن سجزی دهلوی* (منتشر نشده، رساله دکتری) دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

۵۳- کامبوزیا، امیر توکل، *بلوچستان و علل خرابی آن*، تهران، ۱۳۵۹.

۵۴- کریستین سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۱.

۵۴- کسری، احمد، *تاریخ پانصد ساله خوزستان*، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۶

۵۵- گردیزی، ابوسعید عبدالحقی، *زین الاخبار*، تهران، ۱۳۴۷

۵۶- گلچین معانی، احمد، «نادرشاه و جنگ کرناں»، سخن، سال ۱۳۴۱، دوره ۱۳، شماره ۲۶ و ۲۷ (نوام) صص ۶۹۲ - ۷۰۲

۵۷- لینتون، رالف، *سیر تمدن*، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، ۱۳۴۷

۵۸- مرکر آمار ایران، *اندازه‌گیری رشد جمعیت*، تهران، ۱۳۵۵

۵۹- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۶

۶۰- مقدسی، ابوعبدالله محمدبن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه دکتر علینقی متزوی (بخش دوم)، تهران، ۱۳۶۱

۶۱- منهاج سراج جوزجانی، *طبقات ناصی*، لاھور، ۱۹۵۴

۶۲- میلوسا لاؤسکی، کش، *تلقی بر این بوطه*، ترجمه محمد تقیزاد، تهران، ۱۳۵۵

۶۳- نائل خاثلری، پرویز، *تاریخ زبان فارسی*، جلد دوم، تهران، ۱۳۵۴

۶۴- نصیرالدین محمود چراغ دهلي، *خیرالمجالس*، به کوشش خلیق احمد نظامی، دهلي، ۱۹۵۹

۶۵- نقوی، دکتر سید علیرضا، *تذکرہ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۷

۶۶- نهرو، جواهر لعل، *کشف هند*، ترجمه محمود تفضلی (جلد اول و دوم)، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۱

۶۷- یکتایی، مجید، *تفویذ فرهنگ و تمدن ایران و اسلام در سرزمین هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۵۳

Jamshedji Modi, "some Recent Papers on Subjects of Indo - Iranian Interest: A Few Observations" **The Journal of the K.R. Cama Oriental Institute**, 1931, No. 19, pp. 159 - 172

Keene, H.G., **A Sketch of the History of Hindustan**, Delhi, 1972.

Linton, R., **Tree of Culture**, 1955

Mountjoy, A.B., **Industrialization and Developing Countries**, London, 1978.

Mujeeb, M., **The Indian Muslims**, London, 1969

Nehru, J.L., **Discovery of India**, London, 1956

Glimpses of World History,
(Nizami, K.A., **Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century**, Delhi, 1974.)

Park, R.E., "Human Migration and the Marginal Man", **The American Journal of Sociology**, Vol. 33, 1928, pp. 881 - 893

Perry, J.R., "Forced Migration in Iran During the Seventeenth and Eighteenth Centuries", **Iranian Studies**, Vol. VIII, 1975, No.5

Petersen, W. **Population**, 2nd. ed.; 1971

Platts, J.T., **A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English**, Oxford Univ. p2., 1974.

Prakash, B., **Political and Social Movements in Ancient Panjabs** Delhi, 1964

Ravenstein, E.G., (ed), "The Law of Migration". **Journal of Royal Statistical Society**, Vol. XLIII, pp. 167 - 227.

Riazul Islam, **Indo - Persian Relations**, Tehran, 1970

Schwartzberg, J.E. (ed), **A Historical Atlas of South Asia**, 1978.

Sharif, J., **Islam in India**, 1972

Charma, R.S., **Land Revenue in India**, Delhi, 1971

Shryock, H.S., Siegel, J.S. and Associates, **The Methods and Materials of Demography**, U.S. Department of Commerce, Vols 1/2, 1971

Sills, D.I. (ed.), **International Encyclopedia of the Social Sciences**, The Macmillan Co & The Free Press, Vols 1 and 10, 1968.

Simpson, G.G., **Biology and Man**, N.Y. 1969

Smith, W.C., **Islam in Modern History**, 1977

Tikku, G.L., **Persian Poetry in Kashmir 1339 - 1846**, University of California, 1971

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, **The Determinants and Consequences of Population Trends**, Vol. 1 and 2, 1973.

Yasin, M. **A Social History of Islamic India**, 2nd. ed., New Delhi, 1974.

Bibliography (English)

Baran, P.A., **The Political Economy of Growth**, 1968

Bhandarkar, D.R., "The Aryan Immigration Into Eastern India", **The Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute**, Vol. XII, Part, 1931

Bottomore, T.B., **Sociology**, London, 1975

Chopra, P.N. (ed), **The Gazetteer of India**, Ministry of Education and Social Welfare, Government of India, 3 Vols. 1973

Coulson. M.A. and Riddell, D.S., **Approaching Sociology**, 1970

Crowe, S. etal, **The Gardens of Mughul India**, London. 1958.

Dube, S.C., **Indian's Changing Village**, London, 1958.

Ershad, F., **Migration and Life - Style: Work and Leisure in an Industrializing Iranian City**, ph. D. dissertation, University of London, 1978

Ghosh, O.K., **The Changing Indian Civilization**, Culcutta, 1976.

Gisbert, p., **Fundamentals of Industrial Sociology**, New Delhi, 5th ed. 1982

Hemmasi, M. **Migration in Iran**, Shiraz University, 1974.

Inostrantsev, C. "Baladuri and Hamza Isfahani on the Migration of the Parsees", **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1938, pp. 84 - 7
"The Emigration of the Parsis to India and Musulman World in the Middle of the 8th Century", translated by L. Bogdanov, **Journal of the K.R. Cama Oriental Institute**, 1922, No. 1. pp. 33 - 70.

Jackson, J.A. (ed), **Migration**, 1969

caste system; Aryans as the founders of the caste system; social and religious thoughts; Caste system and the in - migrants; Panchayat (Village community) and joint family in India.

Chapter 5

India as a Migrant - recipient Place Between the 8th to 18th Century:
commercial capacity of the sub - continent, India a rich land; Mental and intellectual elements of in - migratory characteristics of India; Muslim governments and attraction of muslims to India.

Chapter 6

Migration of Zoroastrians to India in the 8th century:

the reason of their migration; the life condition of in - migrant Parsees;
china - migration of zoroastrians.

Chapter 7

Individual and Group Migrations of Muslim Iranians to India:

pull - push factors of these migration types; migrant groups: sunis.
Poets; merchants and business men, soldiers and militants, physicians,
clergy and jurisconsults, scientists and writers, painters, architectures and
other artisans.

Chapter 8

Summary and Conclusion:

socio - cultural consequences of Iranian in - migration to India; social influence of Iranian migrants in the Indian Cities; development of Persian language in India; arising of Urdu language; development of Islam in the subcontinent; the influence of sufism; scientific exchange; Persian poetry in India; migrants influence on Indian arts; the impact of Parsees; economic influence of Iranian migrants and administrative roles of Iranian migrants in muslim governments in India.

Contents

Introduction

Chapter 1

Demographic Discussion of Migration:

migration as a factor of population change; definition of migration; two different patterns; selective migration (sex, age, occupation....).

Chapter 2

Sociological Looking on Migration:

Migration in past and present time; pull - push factors, and social status of migrants, social consequences of migration: social mobility, assimilation, acculturation and marginality.

Chapter 3

History of India: Studying the migratory backgrounds in the history of India.

Part I: Indus Valley Civilization; Aryan invasion; ancient governments; science and philosophy in ancient India.

Part II: Muslim governments; development of Islam in India (Arab roles, Ghaznavid invasions, sufis in - migration); characteristics of the central Muslim governments and their relations to the local feudal governments; some aspects of the native people's life; knowledge, thought and arts in the Period of Muslim Sultanats.

Chapter 4

Social Structure of Indian Society:

**The Historical Migrations of Iranians
to India**

by:
Farhang Ershad



CULTURAL STUDIES AND RESEARCH INSTITUTE

1986